

سلسلةء ذكاء المصنفين

نمبر

”برکے اور اُس کا فلسفہ“

دوم

مبادی علم انسانی

یعنی

برکے کی سب سے معرکہ الآرا کتاب ”پریس آف ہیومن نالج“ کا ترجمہ جس میں مادیت
کا ابطال ہے، اور یہ ثابت کیا گیا ہے کہ ذہن سے باہر مادہ کا کوئی وجود ہی نہیں

از

مولوی عبدالباری، ندوی

اسٹنٹ پروفیسر کن کالج پونہ

باہتمام سعود علی ندوی

معارف پریس اعظم گڑھ میں چھپ چکر
دردار المصنفین اعظم گڑھ شائع ہوئی

انتساب

کسی کامیاب دماغی خدمت کی اولین شرط، کامل دماغی سکون ہے جو ملازمت کی بندشوں میں عنقا ہو یا اینہم جن لوگوں کو معاشی مجبوریوں سے یہ بڑی پہنٹا ہی پڑتی ہے، اُنکے لیے اگر کوئی ارض حرم ہو تو وہ ضرر کالجوں کی چار دیواری کے اندر ہے۔ لیکن اس سرزمین کا امن و امان بھی بہت کچھ پرنسپل کی افتادِ مزاج سے وابستہ ہوتا ہے۔

پیش نظر کتاب جس عالم اور عالم مزاج پرنسپل دکن کالج (مسٹر ایف ڈبلیو بین) کے عہد میں شروع ہوئی۔ اس سے زیادہ امن بخش پرنسپل کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا یہ شدید احسان فراموشی ہوگی کہ اُردو کی یہ خدمت صاحب موصوف کی جانب انتساب سے شرف اندوز نہ ہو۔ افسوس ہے کہ زبانِ منت گزاری آشنائے سمح محسن نہیں۔ لیکن یکیت ترکی و تازی دین معاملہ حافظ حدیث عشق بیان کن بہر زبان کہ تو دانی

حسبِ حاجت

ویباچہ

برکے کی سونج، تصانیف اور فلسفہ پر چونکہ ہم ایک بسوڑ سالہ علحدہ لکھ چکے ہیں جسکا پیش کش کتاب کو دوسرا حصہ سمجھنا چاہئے، اور جو امید ہے کہ اسی کے ساتھ یا کچھ آگے سچے نتائج ہو جائیگا، اس لئے ذیل میں صرف ترجمے کی نسبت چند باتیں تفصیل سے کہنا ہیں، کسی کم مایہ زبان کے لئے ترجمہ کا کام جتنا مشکل ہے، اس سے زیادہ اہم ہے، کوئی زبان اس وقت تک مستقل الوجود نہیں کی جاسکتی، جب تک تمام مستند زبانوں کے کم از کم کلاسکل لٹریچر کا بیشتر حصہ اس میں فراہم نہ ہو، ہمارے ہاں اگر خود ارسطو، ڈیکارٹ، لال اور کینٹ پیا ہو جائیں جب بھی اردو اس وقت تک یونانی، فرانسیسی، انگریزی اور جرمن زبان سے بے نیاز نہیں شمار کیجا سکتی ہے جب تک خود یونان کے ارسطو، فرانس کے ڈیکارٹ اور انگلستان کے لاک اور جرمنی کے کینٹ کے کارنامے ہماری زبان میں موجود نہ ہوں خود انگریزی ہی کو لو، جس کے فرزندوں میں نیوٹن، ڈارون، مل، ہوم، اسپنسر وغیرہ جیسے حکمت و فلسفہ کے اساطیر شامل ہیں، لیکن کیا اس سے انگریزی زبان قلاطون ارسطو، اسپینوزا، لیسٹز، ہیگل سے متغنی ہوگئی؟ انگریزی کے خزانے سے اگر یونانی لاطینی پرچہ، بیان، وغیرہ کے ترجموں کو نکال لیا جائے تو تم خرد سوچو کہ انکی بھاعت کیا رہیگی اس لئے اگر کوئی مستقل بالذات بن جائے تو انکی اہم اور مقدم ترین خدمت یہ ہے

کہ سب سے اول دوسری زبانوں کا کلاسکل سرمایہ اس میں نقل ہو جائے، جو لوگ کسی فن پر مجتہدانہ تصنیف کر سکتے ہیں ان کا تذکرہ نہیں، لیکن جنگی کائنات ادھر اور دھر سے نوح کھسک کے مطالب کو اُلٹ پھیر کر ایک نئی کتاب بنا دینا ہے وہ اگر اس کے بجائے اپنے مذاق کی کسی مستند اور کلاسکل کتاب کا ترجمہ کرنے کی قدرت رکھتے ہوں تو ہمارے خیال میں یہ بدرجہا زیادہ مفید خدمت ہوگی، خود اس فن کے مسائل تو ابھی جائیں گے، لیکن سب سے بڑا نفع یہ ہوگا کہ اردو دان براہ راست اس کتاب اور اس کے مصنف سے واقف ہو سکے گا اور اس کے حوالہ کے لئے، یعنی زماں کی دست بگری اُٹھ جائے گی۔ باقی رہا اگر مترجم کو کہیں کوئی اختلاف ہے یا کچھ کمی بیشی اور تنقید کرنا چاہتا ہے، تو اس کے لئے حاشیہ (فٹ نوٹ)، اور مقدمہ مترجم کی گنجائش بہت کافی ہے، اپنا حوصلہ نکالا جاسکتا ہے،

دوسری زیادہ نازک بحث یہ ہے کہ کلاسکل کتابوں کے ترجمہ کا اصول کیا ہو؟ اس طایفہ ترجمہ کا تو نام نہ لو جس میں حضرت مترجم لغت اُلٹ اُلٹ کر لفظ کی جگہ لفظ اور حرف کی جگہ حرف رکھتے چلے جاتے ہیں، یہ کوئی فرضی بات نہیں ہے، اردو میں اس کی کثرت سے مثالیں موجود ہیں، لیکن صحیح معنی میں اصولاً ترجمہ نگاری کی کل دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ کم و بیش حذف و اضافے اور بعض دوسرے جزئی تصرفات کی آزادی کے ساتھ اصل کتاب کے نفس مرکزی مطالب کو مجموعی عقلیت سے قائم رکھا جائے اور پس دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مطلب کو ضبط کیے بغیر اور اردو کے محاورے اور گرامر کو بوج کئے بغیر چھپا ہو سکے اصل زبان اور مصنف کے تمام مختصات اسٹائل کو محفوظ رکھا جائے اور اقل قلیل تصرف پر قناعت کی جائے،

پہلی صورت کا نہایت صحیح نام **ابن رشد** نے **تلخیص** رکھا ہے اس نے خود
یہی کیا ہے، لیکن اس میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ ہم یقین و اطمینان کے ساتھ کسی جزئی
نسبت پر نہیں بتا سکتے ہیں کہ اس میں کتنا حصہ مصنف کا ہے اور کتنا صاحب تلخیص کا
نہ ہم اصل مصنف کا ذمہ دارانہ حیثیت سے حوالہ دے سکتے ہیں، چنانچہ ایک خالص
عربی دان آج یہ نہیں بتا سکتا کہ اصل **ارسطو** کی کتنی **منطق** تھی اور ابن رشد نے اس میں
کیا تصرف کیا۔ پوچھنے جب **ہومر** کا انگریزی میں ترجمہ کیا، تو ایک دوست نے داد
دی، لیکن کہا کہ **مسٹر پوپ**، اس کو تم **ہومر نہ کہو**، ایک اور خرابی یہ پڑتی ہے کہ اگرچہ ہر
کتاب کا مرکزی موضوع کوئی ایک ہی ہوتا ہے، تاریخ فلسفہ یا کچھ اور، لیکن ضمناً اس میں
بہت سی ایسی باتیں آجاتی ہیں، جو آگے چل کر ایک غیر متعلق اور غیر مقصود فن کے اسٹوڈنٹ
کے لئے نہایت قیمتی ذخیرہ ثابت ہوتی ہیں، مثلاً فلاطون کے مکالمات کو لو کہ ان میں
اس کے مخصوص خیالات کے ساتھ ساتھ دوسرے فلاسفہ و حکما کے افکار بعض تاریخی
چیروں اس عہد کے تمدن، معاشرت، عادات و اخلاق پر کافی روشنی پڑتی ہے اب
اگر کوئی شخص ان کا احیاء سے ترجمہ کرے، اور بعض باتوں کو اصل موضوع سے بے
تعلق یا بے محل یا اپنے نقطہ نظر سے غیر اہم سمجھ کر سرے سے چھوڑ دے یا تغیر و تبدل کر دے
تو ان مانیوں ضمنی فوائد کے ضائع ہو جانے کا ناگزیر ہے،

پھر اگر ایک شخص میں تطویل یا بھراؤ و اعادہ کی عادت ہے مثلاً **لاک**۔ **بانت**
پر داری پر قدرت نہیں حاصل مثلاً **اسپینسر**، یا بڑے بڑے پیچیدہ جملے لکھتا ہے مثلاً **مل**، تو
کیا حتیٰ ہے کہ ہم اسٹائل کے ان تمام خصوصیات کو فنا کر دیں، اتنا ہی نہیں بلکہ اسٹائل

کی اہمیت اس درجہ ہے کہ آج اسی اختلاف اسٹائل اور بعض اور اندونی شہادتوں کی بنیاد پر جتنی کے بعض محققین **فلاطون** کے بہت سے مکالمات کو اس کی تصنیف نہیں سمجھتے۔ ہم کو تو یہ پیش نظر رکھنا چاہئے کہ اگر فلاں شخص خود اردو میں لکھتا تو اس کا اسلوب تحریر کیا ہوتا، اسی کو مقدور بھر قائم رکھنا چاہئے، ظاہر ہے کہ مل جب انگریزین **ہکسلے** یا **لیوس** کا اسٹائل نہیں رکھتا تو اردو میں بھی وہ **یشلی** یا **نڈیر احمد** نہ ہوتا۔ لہذا ہم کو کیا حق ہے کہ مل کو **ہکسلے** یا **یشلی** کے قالب میں ڈھال دیں، اسکو بھی جالے دو ایک شخص نو مشتقی یا کسی اور وجہ سے اپنے مطالب کو کمال وضاحت کے ساتھ ذہن نشین نہیں کر سکتا، یا ایک ہی لفظ متفاوت بلکہ مختلف معنی میں استعمال کر کے غلط فہمی اور گنجگاہ پن پیدا کر دیتا ہے، مثلاً خود **برکے** ہی کو لو کہ اسکی نظریہ **رویت**، اور مبادی کی نسبت لوگوں کو طرح طرح کی غلط فہمیاں ہوئی ہیں، جسکے متعدد اسباب بیان کئے جاتے ہیں جنہیں سے ایک یہ ہے کہ لفظ **تصور** (آئیڈیا) کو اس نے مختلف و متضاد معانی میں استعمال کیا ہے، ایک یہ کہ اجمال کی جگہ تفصیل اور تفصیل کی جگہ اجمال برتا ہے، وغیرہ ذالک، اب ایک ترجمہ کا فرض یہ ہے کہ ان سب باتوں کو قائم رکھے تاکہ خالص اردو دان **برکے** پر کسی شخص کی تنقید پڑھکر ان الزامات کی صحت و خطا کا خود بھی فیصلہ کر سکے۔ خلاصہ یہ ہے کہ مترجم اپنے ہم زبانوں کو اصل کی جانب رجوع کرنے سے جس حد تک مستغنی بنا سکتا ہے، اس میں کوئی کسر لگی نہ رکھے ہمارے نزدیک تو اگر کوئی جلد یا ٹکڑا صاف طور پر نہیں سمجھ میں آتا ہے تو اسکو نظر انداز کر جلنے یا اپنے قیاسی معنی پہنا دے سے یہ کمین بہتر ہے کہ بے سمجھے نقلی ترجمہ کر کے چھوڑ دے اور فٹ نوٹ میں اس کا ذکر کر دے،

انگریزی کے با حید طاہر و زمہ داری کا خیال رکھنے والے مترجمین تو کہنا چاہئے کہ

ایک لفظ کا بھی گھٹانا بڑھانا، جائز نہیں رکھتے، اگر کسی لفظ کے لئے انگریزی کا موزون لفظ نہیں ملتا تو اس کو چھوڑ دیا جائے، بلکہ برا بھلا ترجمہ کر کے حاشیہ پر پورا مفہوم یا چند اور مرادف الفاظ لکھ دیتے ہیں، اسی طرح اگر لفظی ترجمہ سے کسی جملہ یا فقرہ کا مطلب اچھی طرح نہیں کھلتا تو اس کی تشریح بھی فٹ نوٹ ہی میں کرتے ہیں اور اصل میں حذف و اضافہ کے بجائے نہایت کثرت سے حواشی لکھ دینا زیادہ پسند کرتے ہیں اسطو کی کتاب ایسا ستہ کتاب الاخلاق رسائل، البعد الطبیعیات وغیرہ کے اکثر ترجمہ نگاروں نے یہی کیا ہے یا تاریخ فلسفہ وغیرہ کا تو مذکور ہی کیا، انوار سہلی، حبیبی قصہ کمانیوں کی کتابوں تک میں یہی التزام پیش نظر رہتا ہے جبکہ ترجمہ سچ پوچھو تو بے کافی حذف و اضافہ کے با محاورہ انگریزی میں ناممکن ہے لیکن چونکہ ان ترجموں کے ذریعہ سے انگریزی انشاپردازی کی تعلیم نہیں مقصود ہوتی اس لئے وہ سراسر اصل زبان یا کتاب کے خصوصیات و اسلوب بیان کو محفوظ رکھنے کی کوشش کرتے ہیں، اس کا ادنیٰ نفع یہ ہے کہ فارسی زبان سے ایک قطعاً نا بلکہ انگریزی داں نہ صرف انوار سہلی کے حکمت آموز قصوں سے واقف ہو جاتا ہے بلکہ اس عمد اور اس کتاب کی فارسی کے بہت سے اور مختصات پر اطلاع حاصل ہو جاتی ہے اور پڑھنے والا نہ صرف ان حقایق اخلاق کی دوا دے سکتا ہے جو دلچسپ حکایات کے اندر پنہان ہیں بلکہ اسلوب بیان وغیرہ پر بھی اچھی طرح رائے قائم کر سکتا ہے۔ اس سے قطع نظر اس التزام سے ترجمہ کی زبان میں مطالب کی ادائیگی کے لئے تنوع و وسعت پیدا ہوتی ہے اس میں کلام نہیں کہ ایک زبان کے تمام محاورے و اسالیب دوسری زبان میں قبول کر سکتی، لیکن پھر بھی کم و بیش ایک متدبہ حصہ منتقل ہو کر چل ہی جاتا ہے جس کا فیصلہ خود زبانوں کا قانون انتخاب طبعی کر لیتا ہے، جو محاورہ یا طرز اداسی زبان کی

ساخت کے لئے ملائم و مناسب ہوتا ہے وہ کھپ جاتا ہے اور اپنی جگہ بنا لیتا ہے، باقی
از خود متروک و مردود ہو جاتے ہیں، اس رد و قبول کا فیصلہ کوئی شخص واحد نہیں کر
سکتا خصوصاً اس حالت میں جب کہ کوئی زبان اپنے دور و وضع میں ہو۔ یعنی ہنوز نا مکمل
اور بن رہی ہو جیسی کہ خود ہماری اردو ہے،

غرض ان متعدد اور مہمات فوائد کی بنا پر مبادی کے لئے ہم نے تلخیص نہیں، بلکہ ترجمہ
کے اصول کو اختیار کیا ہے، گو اسکی بدولت نہ صرف کتاب کی قبول عام سے محرومی کا اندیشہ
تھا، بلکہ ترجمہ کی مشکلات میں چند و چند کا اضافہ ہو گیا، جسکا اندازہ سبکساران سائل کسی
طرح نہیں لگا سکتے، لیکن اسکو کیا کیجئے کہ ہمارا نصیب العین ہی الٹا تھا، ع
محبوب من است آنچہ بزرگ تو نوشت است

ہم اپنے کو اسی حد تک کامیاب سمجھے ہیں جہاں تک برکلی کے اصلی خط و خال محفوظ
رکھنے میں کامیابی ہوئی ہے، ہم نے یہ نہیں کیا ہے کہ اصل کتاب میں کاٹ چھانٹ کر محل کو
مفصل یا مبہم کو واضح بنا دیا ہو، جہاں بیجا تطویل و تکرار نظر آئی ہو۔ اسکو حذف کر دیا ہو، جہاں
بیان میں براگدگی ہو وہاں ترتیب پیدا کر دی ہو یا جہاں مطلب میں الجھاؤ ہو وہاں سلجھانے میں لگ
گئے ہوں، بلکہ جو چیز جیسی تھی ویسی ہی چھوڑنے کی کوشش کی ہے اور شراح کے فرائض
شراح کیلئے رہنے دیئے گئے ہیں، البتہ جا بجا بعض باتوں کو فٹ نوٹ میں کھول دیا گیا ہے،
کہیں کہیں قوسین میں بھی ایک آدھ جملہ یا فقرہ پڑھا دیا گیا ہے

با اینہم دو باتوں کا اعتراف ضروری ہے، ایک تو یہ کہ جس طرح انگریزی کے بعض
اتہامی مخاطب مترجمین ایک ایک لفظ میں احتیاط برتتے ہیں، وہ ہم سے نہیں جیل سکی جسکی وجہ
خواہ ترجمہ نگار کا بجز جائے یا زبان ترجمہ داروں کی کم بصاعتی، ہماری احتیاط کا دائرہ

جملوں یا فقروں سے بڑھکر **لفظوں** تک وسیع ہو سکا ہے یعنی کسی پورے جملہ یا فقرہ کا حذف و اضافہ تو شاید ہی کہیں ہو، لیکن الفاظ کا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ زبان وغیرہ بعض جزئی نقائص ایسے ضرورہ گئے ہیں جو باوجود ان شدید پابندیوں کے بھی دور کئے جاسکتے تھے جس کا سبب بعض پراویوٹ مجبوریوں کی جلد بازی تھی، لیکن اگر ہماری زندگی میں اُردو اتنی ترقی کر گئی کہ ایسی خشک کتاب دوبارہ چھپ سکی تو انشا، اللہ ان نقائص کا ازالہ ہو جائیگا،

مصطلحات | اصطلاحات کی زمین ترجمہ نگار کے لئے اور بھی سنگلاخ ہو جاتی ہے، گو بادی میں سچ پوچھو تو اصطلاحی الفاظ بہت ہی تھوڑے ہیں، لیکن چونکہ اُردو ابھی معقولات و مفہومات سے برائے نام ہی مانوس ہے، اس لئے اکثر معمولی لفظ بھی اصطلاح معلوم ہونے لگتے ہیں، ہم نے، کمنا چاہئے کہ تمام الفاظ جن کے ترجمہ میں کچھ اشکال معلوم ہوا یکجا کر دیئے ہیں، ان میں بہت سے غیر اصطلاحی الفاظ بھی شامل ہیں، یوں تو مصطلحات کے بنانے میں طرح طرح کی دشواریاں سامنے آتی ہیں جس کا تجربہ رکھنے والوں کو اچھی طرح اندازہ ہوگا، لیکن ہم کو ایک وقت بہت زیادہ محسوس ہوئی ہے یعنی یہ کہ موزوں سے موزوں اور بہتر سے بہتر اصطلاح ڈھونڈنا کالو، جملہ کی ساخت میں بھی کوئی الجھاؤ نہ ہو، زبان بھی محاورہ سے گری نہ ہو، پھر بھی بارہا ایسا ہوتا ہے کہ مطلب جتنا صاف اور واضح انگریزی میں معلوم ہوتا ہے و تنا کھلا ہوا ترجمہ میں خود مترجم کو نہیں آتا، اس کی بڑی وجہ ہمارے خیال میں صرف ایک ہے، اور اس کا اصلی چارہ کار بھی ایک ہی ہے اصطلاح فی نفسہ اگر بھونڈی اور ناموزوں بھی ہو، لیکن اگر یہیم استعمال سے منجھ جائے تو قدرتا جملہ پڑھتے ہی ذہن مفہوم کی طرف دوڑ جاتا ہے اور فوراً وضاحت کے ساتھ بات سمجھ میں

آجاتی ہے، اس لئے جب تک علوم کی کتابیں درسیات ٹیکسٹ بک، کی طرح نہ پڑھی
 پڑھائی جائیگی، اور عمارت استعمال سے ذہن مانوس نہ ہوگا، اس وقت تک خالی ترانہ و تالیفات
 کا ڈھیر لگانے سے اس مقصد میں کامیابی نہیں ہو سکتی، اردو میں سیکروں بلکہ ہزاروں
 علمی و اصطلاحی الفاظ پیدا ہو چکے ہیں، مگر چونکہ ہزاروں میں کوئی ایک آدمی عمر بھر
 میں کم از کم ایک آدھ بار ایسی کتاب پڑھتا ہے یا ایسی صحبتوں میں شریک ہوتا ہے جن میں
 یہ الفاظ رائج ہوں، اس لئے انکی ہضبت کا بنو زروا دل ہے، برخلاف اس کے قبل میں
 کو لو جس میں بہت سے اصطلاحات ایسے ہیں کہ غیر عربی دان دوچار مرتبہ کی تکرار میں
 بھی ٹھیک تلفظ نہیں آوا کر سکتا، لیکن اردو مدرسہ میں جا کر دیکھو تو روزمرہ کے معمولی
 الفاظ کی طرح وہ زبانوں پر چڑھی ہوئی ہیں، ہر لڑکا بے تکلف بولتا اور سمجھتا ہے،

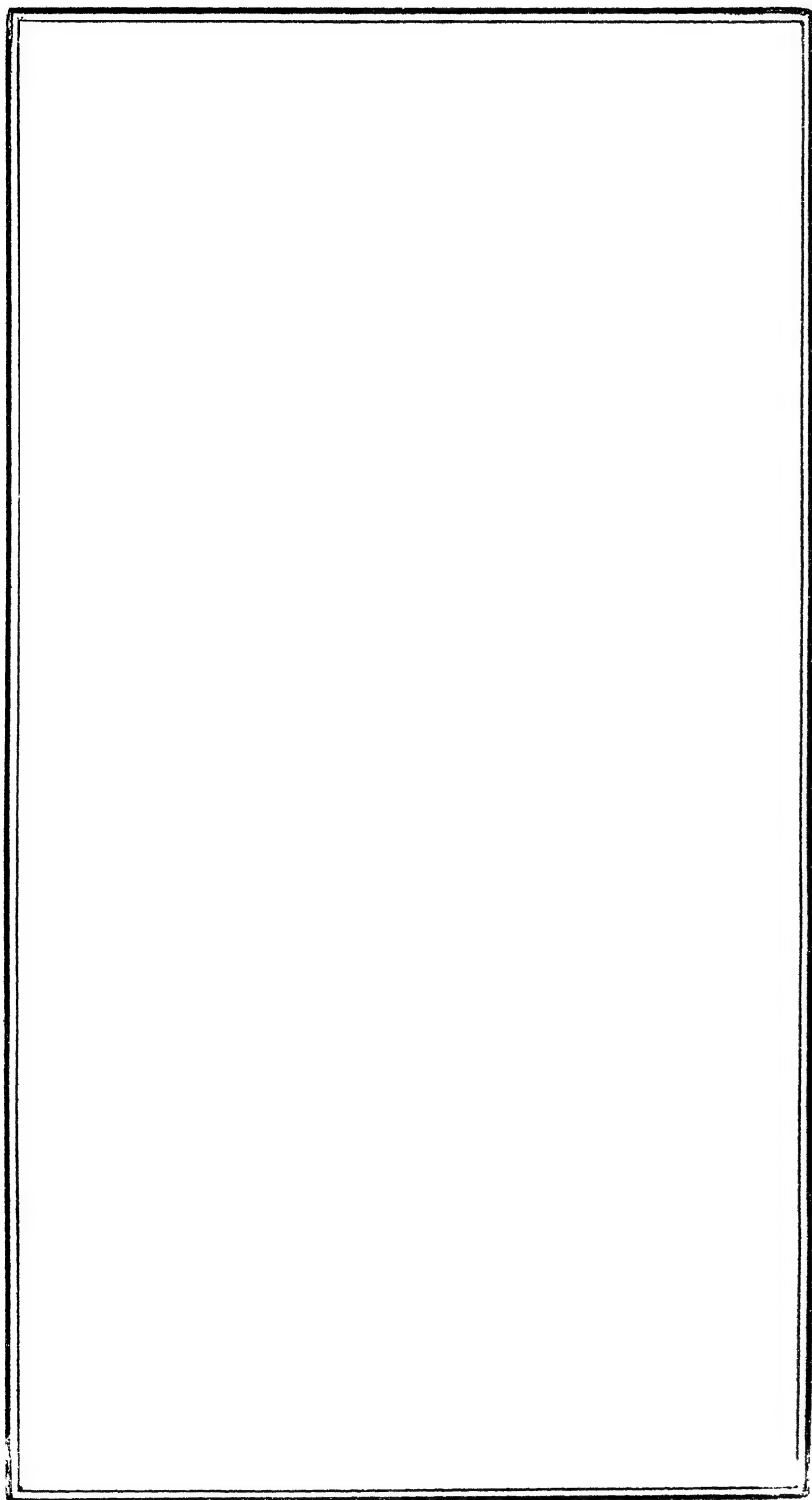
اردو زبان جس ڈھڑے پر لگ گئی ہے اسکی بنا پر وہ اپنی ساخت اور نوعیت
 لحاظ سے انگریزی سے اس قدر مختلف بلکہ متباہن ہے کہ خود انگریزی کے الفاظ و
 اصطلاحات اس میں بہت ہی کم کھپ سکے ہیں۔ اس لئے چارنا چار جھکو تا متر عربی
 کی جانب رجوع کرنا پڑتا ہے، یا پھر کچھ فارسی سے مدد مل جاتی ہے، لیکن یہ کوئی نقص
 یا تنگ نہیں ہے، ہر زبان کو کم و بیش یہی کرنا پڑتا ہے، خصوصاً جب وہ دور وضع میں
 ہو، عربی اور فارسی کا اردو سے وہی رشتہ ہے جو یونانی اور لاطینی کا انگریزی سے البتہ
 ہماری مصیبت اس لئے زیادہ بڑھ جاتی ہے کہ علوم و خیالات تو ایک زبان سے لینا پڑتے
 ہیں اور الفاظ و مصطلحات دوسری سے، جو خود بھی علوم جدیدہ سے ابھی اچھی طرح آشنا
 نہیں، بہ خلاف اسکے انگریزی کو یونانی اور لاطینی خیالات منتقل کرتے وقت، الفاظ
 بھی وہی ہیں، بلکہ انکی ہی وہ جڑیں اور نسب سے علوم و خیالات کی اصل کے ساتھ

وہیں سے سیکڑوں ہزاروں الفاظ و اصطلاحات بھی لیکر اپنے اندر جذب کر لیتی ہے چنانچہ اگر تم انگریزی کی ڈکشنری سے یونانی، لاطینی، جرمن و فرینچ سے مستعار سرمایہ کو نکال لو، تو شاید اسکی کائنات ایک ٹلٹ بھی نہ رہ جائیگی، غرض جب اردو نے افسانے اور شاعری سے آگے قدم بڑھایا ہے، تو عربی، فارسی اور کہیں کہیں خود انگریزی سے الفاظ و اصطلاحات کے لینے میں تو مطلق نہ جھکتا چاہئے، البتہ چند بانوں کا لحاظ ضروری ہے (۱) جو اصطلاح وضع کی جائے تا بہ امکان ایسی ہو کہ اسکے مشتقات خود اسی سے بن جائیں، دوسرا لفظ نہ تلاش کرنا پڑے، (۲) جس خاص قسم کے الفاظ کے لیے جو مخصوص ساخت اردو میں چلگئی ہے یا چلتی نظر آتی ہے، ویسے لفظوں کے لئے اسی ساخت کو قائم رکھنا چاہئے، مثلاً یات علم کے لئے اوریت ازم کے لئے اخلاقیات، تھیکس، اور تنویت (ڈولزم) وغیرہ کی صورت میں (۳) جو الفاظ کسی پیش رو نے پیدا کر دیئے ہیں جب تک کوئی خاص نقص نظر نہ آئے، انہی کو استعمال کر کے رواج دینا چاہئے،

لیتھو پریس کے سیٹات کی عذر خواہی تو بیکار ہے، احباب شبلی اکادمی کی کرمفرمانی اور اہتمام کے باوجود کوئی صفحہ دو چار غلطیوں سے خالی نہیں کہیں کہیں تو عبارت بالکل مہمل اور مطلب خط ہو گیا ہے،

عبدالباری ندوی

پانچ ستمبر ۱۹۱۵ء، دکن کالج پونہ



دیباچہ

اس وقت جو کچھ مین پبلک کے سامنے پیش کر رہا ہوں، اس پر مین نے مدت دراز تک نہایت احتیاط سے غور و فکر کیا ہے، اور اب اس طویل تحقیق و کاوش کے بعد وہ میرے سامنے ایک بدیہی حقیقت کی طرح نمایاں ہیں، جس کا جاننا بے سود نہ ہو گا خصوصاً ان لوگوں کے لئے جن کا دماغ تشکیک سے زہر آلود ہو گیا ہے یا جو لوگ روح کی فطری ابدیت، خدا کے وجود اور اس کے غیر مادی ہونے پر حجت قطعی بارہا ان کے طالب ہیں چاہے یہ سودمند ہو یا نہ ہو میری قناعت تو سبکین کے لئے صرف اتنا کافی ہے، کہ پڑھنے والا ناظر فدا ری اور بے تعصبی سے میرے معروضات کی جانچ کرے، کیونکہ جو کچھ میں نے لکھا ہے اس کی کامیابی کے ساتھ اس سے زیادہ مجھ کو تعلق نہیں، کہ وہ واقعہ اور حقیقت کے مطابق ہے، اس غرض سے، کہ اس مقصد کامیابی کو نقصان نہ پہنچے، پڑھنے والے سے میری یہ درخواست ہے کہ جب تک کم از کم ایک بار وہ پوری کتاب کو اس توجہ کے ساتھ نہ پڑھ لے، جو ایسے موضوع کے لئے درکار ہے، اس وقت تک کوئی فیصلہ نہ صادر کرے کیونکہ کتاب کے بعض ٹکڑے ایسے ہیں کہ اگر ان کو الگ کر کے دیکھا جائے، تو ان کی نہایت غلط تعبیر کی جاسکتی ہے، جس کا کوئی علاج نہ تھا، اور ان سے نہایت مہمل نتائج نکالے جاسکتے ہیں، جو پوری کتاب پڑھ چلے یہ ہیں، اسی طرح، اگر کوئی شخص

پڑھنے کو تو یوری کتاب پڑھ جائے، لیکن رواروی اور سرسری طور پر، تو بھی بالکل ممکن اور
 اغلب ہے، کہ میرے منشا اور مقہوم کے سمجھنے میں غلط فہمی واقع ہو، لیکن جو شخص سوچ
 سوچ کر بائیکا، مین فخر سے کہتا ہوں، کہ وہ شروع سے آخر تک اس کتاب کو صاف اور
 واضح پائیگا، رہی یہ بات کہ ذیل مین جو خیالات پیش کئے جانے والے ہیں، اُن مین
 بعض نہایت عجیب اور انوکھے معلوم ہوں گے، تو مین امید کرتا ہوں، کہ اس کے لئے مجھ کو
 کسی اعتذار کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ جو شخص کسی برہانی صداقت کو صرف اس بنا پر پھوک دیتا
 ہے، کہ وہ بدعت و اختراع ہے اور معتقدات عامہ کے خلاف ہے، تو یقین کرنا چاہئے کہ
 کہ ایسا کوئی یا تو نہایت کمزور و بزدل ہے، یا علم و حکمت سے اس کو بہت کم مس
 ہے، میرے نزدیک پہلے ہی سے اتنا کم دینا مناسب تھا، تاکہ، اگر ممکن ہو، تو اس جماعت
 کی شباب کارانہ ملامتوں سے بچ سکوں، جو کسی راے اور بات کو یوری طرح سمجھے سے
 پہلے ہی اس کی تحقیر کرنے لگتے ہیں،

مقدمہ

۱۔ چونکہ فلسفہ نام ہی سے عقلیات و حقایق کے مطالعہ کا، اس بنا پر بجا طور سے یہ یہ توقع کیجا سکتی ہے، کہ جن لوگوں نے اپنی عمر اور محنت کا بیشتر حصہ اس میں صرف کیا ہے ان کے نفس کو زیادہ سکون اور طمانیت میسر ہوگی، اُن کا علم زیادہ روشن اور جلی ہوگا، اور اور دوسروں کی نسبت اُن کو شکوک اور مشکلات سے بہت کم پریشان ہونا پڑتا ہوگا، لیکن واقعہ یہ ہے، کہ جاہل اور معمولی سمجھ کے آدمی، جو راستے گلی میں چلتے پھرتے نظر آتے ہیں اور خکی زندگی احکام فطرت کے ماتحت ہے، وہ بہت زیادہ مطمئن اور دماغی انتشار سے آزاد ہوتے ہیں، اُن کو دردِ مرہ کی چیزوں میں کوئی نئے ناقابل توجیہ اور غیر الفہم نہیں معلوم ہوتی، ان کو اپنے حواس کی شہادت میں کسی قسم کے نقص کی کبھی کوئی شکایت نہیں ہوتی، اور اس لئے وہ تشکیک کے تمام خطرات سے محفوظ رہتے ہیں لیکن جیسے ہی حسی اور طبعی میلانات کی رہنمائی سے الگ ہو کر کسی برتر اصول، یعنی عقل کی، روشنی میں ہم چیزوں کی ماہیت کا مطالعہ شروع کرتے ہیں، تو جن چیزوں کی نسبت خیال تھا کہ اچھی طرح سمجھی ہوئی ہیں، ان کی بابت ذہن میں ہزاروں شبہات و توہمات پیدا ہو جاتے ہیں حواس کی لغزشیں اور خطائیں ہر جانب سے بے لطف نظر آنے لگتی ہیں اور جب عقل و قیاس سے ان حواسی لغزشوں ہم نصیح کی کوشش کرتے ہیں تو نادانستہ طرح طرح کی دشواریوں اور تناقضات میں مبتلا ہو جاتے ہیں، اور جس نسبت سے غور

و شامل بڑھتا جاتا ہے، اسی سبب سے ان دشواریوں میں اضافہ ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ آخر
کا ان پیچیدہ حیرانوں میں سرگردانی کے بعد ہم اپنے کو وہیں پاتے ہیں، جہاں تھے، یا اُس سے
بھی بدتری میں، اور ناچار تشکیک کے دامن میں پناہ لیتے ہیں،

۲۔ اس کا سبب یا تو یہ خیال کیا جاتا ہے کہ جن چیزوں کی حقیقت تک ہم پہنچنا چاہتے
وہ فی نفسہ نہایت پیچیدہ ہیں، یا پھر یہ کہ ہماری سمجھ کا قصور ہے، اور وہ فطرتاً حقیقتِ رسی
کے ناقابل ہے، خیال کیا جاتا ہے، کہ ہمارے یاس قوتیں بہت کم ہیں، اور جو کچھ ہیں ان
سے فطرت کا متناقض زندگی کی حفاظت اور مرست ہے، نہ کہ چیزوں کی ساخت
اور کنہ کا انکشاف، اس کے علاوہ چونکہ انسان کی عقل محدود ہے، اس لئے سبب وہ
ایسی چیزوں سے بحث کرتا ہے، جو کسی نہ کسی حیثیت سے ناقابل تحدید ہیں، تو کچھ
تعجب کی بات نہیں کہ ایسے مستحلات و متناقضات میں بھنس جاتا ہے، جن سے رہائی
ناممکن ہو جاتی ہے، کیونکہ نامحدود نشے کی حقیقت ہی میں یہ دال ہے، کہ محدود نشے کی
گرفت فہم میں نہ آ سکے،

۳۔ لیکن شاید اپنی ذات کی یہ نہایت نامنصفانہ طرفداری ہوگی کہ قومی کے غلط
استعمال کے بجائے سارا الزام اُن کے نقص وضع کے سر تھوپ دیا جائے، کیونکہ
یہ ماننا نہایت مشکل ہے، کہ اگر صحیح اصول سے ٹھیک ٹھیک نتائج نکالے جائیں، تو
وہ کبھی کبھی ایسے عواقب تک منتہی ہوں گے جنکا اثبات اور یا بھی تطابق ناممکن ہو، ہمارے
یقین کرنا چاہئے، کہ بنی نوع انسان کے ساتھ خدا کا سلوک اس سے بہت زیادہ
فیاضانہ ہے، کہ وہ ہمارے اندر ایسی چیزوں کے علم و انکشاف کی قوی خواہش پیدا کر دے،
جو ہماری پہنچ کے باہر ہیں، ایسا کرنا عادتِ خداوندی کے سراسر خلاف تھا، کیونکہ جب

اپنی مخلوقات میں کوئی خوش و دلچسپی دلیت کرتا ہے، تو ساتھ ہی اُس کے استغناء اور تسکین بخشی کے وسائل بھی مہیا کر دیتا ہے، جبکہ اگر صحیح استعمال کیا جائے، تو کبھی ناکامی نہیں ہو سکتی، جہنیت مجموعی مین یہ خیال کرنے پر مجبور ہوں، کہ اگر سب نہیں، تو بہت بڑا حصہ اُن مشکلات کا، جو اب تک فلاسفہ کا سرمایہ دلچسپی اور حقیقی علم کے لئے سنگ راہ رہی مین خود ہمارا زائیدہ ہے، پہلے ہننے اُن اُھولی باتوں کو معلوم کرنے کی لڑاٹھا دیا پھر شکایت کرتے ہیں کہ کچھ دکھائی نہیں دیتا،

سہمہذا میرا اصلی کام یہ ہے، کہ سب سے پہلے اُن اُھولی باتوں کو معلوم کرنے کی کوشش کروں، جنہوں نے یہ سارا اشتباہ اور بے یقینی پھیلارکھی ہے، اور جو فلسفہ کے مختلف مذاہب مین موجب تناقص مین، یہاں تک، کہ عاقل ترین انسانوں نے بھی یہ فیصلہ کر لیا ہے، کہ ہماری قوتوں کی خلقی بلاوت اور محدودیت کی وجہ سے ہمارا جہل ہمیشہ کیلئے ناقابل علاج ہے پس علم انسانی کے مبادی اولیہ کی تحقیق اور ہر پہلو سے اُن کی چھان مین یقیناً ایک ایسا کام ہے، جو ہماری محنت جانفشانی کا پورا پورا حقدار ہے، خصوصاً جب یہ سمجھنے کے کافی وجوہ موجود ہیں، کہ وہ مشکلات و عوائق جو حقیقت جوئی کی راہ میں حائل اور ذہن کے لئے، باعث پر اگندگی ہیں، ان کا منشا خود چیزوں کی تعیند و تباریکی یا ہمارا نقص فہم اتنا نہیں ہے جتنے وہ غلط اُھول جن پر ہم اڑے مین اور جن سے رہائی حاصل کجا سکتی ہے،

۵۔ یہ خیال کر کے کہ ہم سے پہلے بڑے بڑے لوگ اور غیر معمولی ذہن و دماغ کے آدمی اس باب مین ناکام رہے ہیں، ہمارا تہیہ اور بیش نہاد نہایت مشکل اور بہت مشکل نظر آنے لگتا ہے، تاہم مین بالکل بایکس نہیں، کیونکہ ہر برترین راے کا ہمیشہ مناسب

تیں ہونا ضروری نہیں، ساتھ ہی ایک شخص جو نصیر النظر ہے چیزوں کو زیادہ نزدیک کر کے دیکھنے پر مجبور ہوتا ہے، اور بہت ممکن ہے کہ وہ اس قریبی ملاحظہ و معاائنہ سے اُس کو دیکھنے جو کسی بہتر نگاہ سے بچ گئی،

۶۔ آئندہ مباحث کو آسان اور قریب الفہم بنانے کے لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تمہیداً کچھ زبان کی ماہیت اور اس کے سوء استعمال کی نسبت بیان کر دیا جائے لیکن اس کی توضیح میں اپنے اصل بحث کو کسی قدر پیچھے ہٹا دینا پڑتا ہے، اور پہلے ہم اُن شئی کا ذکر کرتے ہیں جو علی العموم نظر و فکر کی تشویش و پیچیدگی کا ایک خاص اور بڑا سبب رہی ہے وہ یہ اعتقاد ہے کہ ذہن کو ایک ایسی قوت حاصل ہے جس کے ذریعے وہ اپنے اندر اشیاء کا تصور مجرد قائم کر سکتا ہے، جو شخص فلاسفہ کے نوشتجات اور مناجات سے ناواقف شخص نہیں ہے، وہ قطعاً اعتراف کریگا کہ ان کا ایک بڑا حصہ ان ہی تصورات مجردہ سے متعلق ہوتا ہے، زیادہ خصوصیت کے ساتھ یہ اُن علوم کا موضوع بحث، خیال کے بجائے میں، جنکو ہم منطوق، مابعد الطبیعیات یا علم عالی سے تعبیر کرتے ہیں جس میں بیشکل کوئی ایک مسئلہ بھی ایسا مل سکے گا، جو تصورات مجردہ کے وجود ذہنی کے فرض و تسلیم پر مبنی نہ ہو،

۷۔ اتنا سبب مانتے ہیں، کہ چیزوں کے صفات اور کیفیات خارج میں ایک دوسرے سے الگ اور قائم بالذات نہیں پاتے جاتے، بلکہ سب کے سب کسی ایک شے میں ملے جلتے اور خلط ملط ہوتے ہیں لیکن یہ کہا جاتا ہے کہ ذہن میں اسکی قابلیت ہے کہ وہ ہر ایک صفت کو باقی تمام دوسری صفتوں سے جن کے ساتھ وہ خارج میں مخلوط ہے جدا کر کے مجرد طور پر ملحوظ رکھ سکتا ہے، اور اس طریقہ سے اپنے ضروریات کیلئے تصورات مجردہ

پیدا کر لیتا ہے، مثلاً تم ایک چیز مثلاً رنگین اور متحرک دیکھتے ہو اب ذہن اس مخلوط اور مرکب تصور کو بسیط اجزائے ترکیبی میں تحلیل کر کے، اور ہر ایک کو بجائے خود دوسروں سے الگ کر کے، امتداد رنگ، اور حرکت کا علیحدہ علیحدہ تصور مجرد قائم کر لیتا ہے، یہ مطلب نہیں کہ رنگ یا حرکت کا وجود فی الواقع بے امتداد کے ممکن ہی بلکہ مقصد صرف اتنا ہے کہ ذہن خود اپنے اندر عمل تجرید کے ذریعہ سے رنگ کا تصور امتداد سے اور حرکت کا تصور رنگ و امتداد دونوں سے جدا کر کے منفصل طور پر قائم کر سکتا ہے،

۸۔ تجرید کی ایک دوسری صورت یہ ہے کہ خاص خاص جزئی امتدادات میں جن کا جو اس کی وساطت سے علم ہوتا ہے، ایک تو ایسی مشترک قدر نکلتی ہے جو تمام افراد میں یکساں طور پر موجود ہے اور دوسری شخص جو ان افراد کو باہم ایک دوسرے سے ممتاز بناتی ہے، اب ذہن بجائے خود اس قدر مشترک کو الگ لیکر نفس امتداد کا ایک ایسا وسیع اور مجرد تصور بنا لیتا ہے، جو نہ خط ہوتا ہے، نہ سطح نہ کوئی ٹھوس شے اور نہ کوئی مخصوص شکل و مقدار، بلکہ ایک ایسا مفہوم جو ان سب کو حاوی ہے اسی طرح رنگ کے خصوصیات محسوسہ سے قطع نظر کر کے جو مختلف رنگوں کے باہمی امتیاز کا باعث ہیں صرف قدر مشترک کو پیش نظر رکھ کر ذہن نفس رنگ کا ایک ایسا تصور مجرد بانڈھ لیتا ہے جو نہ سرح ہوتا ہے، نہ نیلا، نہ کوئی اور متعین رنگ، پھر اسی طرح حرکت کو نہ صرف جسم متحرک بلکہ خود اس شکل جو یہ حرکت پیدا کرتی ہے، نیز تمام جہات جریہ اور مراتب سرعت و بطور سے مجرد کر کے خالص حرکت کا ذہن ایک ایسا تصور اخذ کر لیتا ہے، جو تمام محسوس جزئیات حرکت کو شامل ہوتا ہے،

۹۔ جس طرح ذہن میں اس کا ملکہ ہے، کہ وہ صفات و کمینات کو الگ الگ

کر کے ہر ایک کا علیحدہ ایک تصور مجرد حاصل کر لیتا ہے، اسی طرح وہ ذہنی ترکیب یا تحلیل سے، ایسی کثیر الاجزا چیزوں کے بھی تصورات مجرد پیدا کر لیتا ہے جن میں کئی کئی صفات مشترک ہیں، مثلاً زید، عمر، بکر، وغیرہ کو دیکھتے ہو کہ وہ شکل و صورت کے بعض خصوصیات میں ایک دوسرے سے مشابہ ہیں، اب ذہن صرف اُس مشترک اور مشترک جہ سے کوٹے لیتا تھا، جو سب میں یکسانیت کے ساتھ موجود ہے، باقی تمام ان احوال و کوائف سے قطع نظر کر لیتا ہے، جن سے انفرادی تخصیص و تعین پیدا ہوتا ہے،

اس طرح کہا جاتا ہے، کہ ہم انسان یا دوسرے نطفوں میں انسانیت یا نبات انسان کا تصور مجرد حاصل کرتے ہیں، یہ بالکل سچ ہے، کہ انسانیت کے اس تصور مجرد میں رنگ ہی شامل ہے، کیونکہ کوئی آدمی بے رنگ نہیں ہو سکتا لیکن یہ رنگ نہ سفید نہ سیاہ، نہ کوئی اور مخصوص رنگ، کیونکہ کوئی ایک خاص رنگ ایسا ہی نہیں، جو تمام انسانوں میں مشترک ہو، علیٰ ہذا انسانیت کے اس تصور مجرد میں قد و قامت بھی شامل ہیں، لیکن نہ یہ دراز ہے، نہ کوتاہ، بلکہ ایک ایسا قد و قامت جو ان سب سے منزہ ہے۔ یہی حال باقی صفات و کیفیات کا بھی ہے، اس سے آگے بڑھو، تو ایک اور کثیر الانواع مخلوق ملتی ہے، جو سب ہمیں لیکن بعض حیثیات سے انسان سے مشابہ ہے، اب ذہن اُن چیزوں کو تو چھوڑ دیتا ہے، جو انسان کے ساتھ محض ہیں اور صرف اُن چیزوں کو لے کر، جو تمام جانداروں میں مساوی طور پر پائی جاتی ہیں جو ان مطلق کا تصور پیدا کر لیتا ہے، جو نہ تنہا تمام افراد انسان سے، بلکہ چرند، پرند، حشرات الارض اور ٹھیلیوں وغیرہ کے لاتعداد اور گونا گون اصناف سے مجرد ہوتا ہے، اس تصور حیوان کے اجزاء سے ترکیبی یہ ہیں: جسم زندگی، احساس اور حرکت ارادی جسم

سے مراد کسی خاص شکل و صورت کا جسم نہیں ہے کیونکہ تمام حیوانات کسی ایک خاص شکل و صورت کے نہیں ہیں، نہ اس جسم کے لئے بال، پر، یا فلس وغیرہ سے مستور یا برہنہ ہونے کی قید ہے، کیونکہ یہ چیزیں خاص خاص جانوروں کے امتیازی لوازم ہیں اسلئے تصور مجرد کے مرتبہ میں نظر انداز ہو جاتے ہیں، اسی طرح حرکت ارادی میں بھی چلنے، اڑنے یا رینگنے کی تخصیص نہیں لیکن، باوجود ان سب قیود سے معرا ہونے کے ہے یہ حرکت ہی۔ البتہ یہ تصور کرنا آسان نہیں، کہ کیسی حرکت ہے،

۱۔ اور لوگ تجریدِ تصورات کی یہ حیرت انگیز قوت رکھتے ہیں، یا نہیں، اس کو وہی زیادہ بہتر جان اور بتلا سکتے ہیں، البتہ اپنی نسبت یہ کہہ سکتا ہوں، کہ ایک ایسی قوت ضرور ہے، جس کے ذریعہ سے ان خاص خاص جزئی چیزوں کا تخیل کر سکتا ہوں جو کبھی احساس کی وساطت سے علم میں آچکی ہیں نیز ان کو مختلف صورتوں میں ذہن کے اندر تحلیل و ترکیب دے سکتا ہوں، یعنی ایک ایسے آدمی کا تخیل کر سکتا ہوں، جس کے دوسرے ہوں، یا اوپر کا حصہ آدمی کا ہو باقی دھڑ گھوڑے کا، ناک آنکھ، ہاتھ وغیرہ ہر ایک کو باقی سارے جسم سے منفصل اور بالکل الگ بھی تصور کر سکتا ہوں، لیکن اس ہاتھ یا آنکھ کیسے کسی مخصوص شکل یا رنگ کا ہونا ضروری ہے اسی طرح انسان کا جو تصویر میں قائم کرتا ہوں، اُس کو بھی سفید، سیاہ، گندمی، مستقیم، مہجنی، لمبا، بانٹھا، میا نہ کچھ نہ کچھ ہونا چاہئے میں اس عجیب تصور مجرد کے حامل کرنے میں، جسکی اوپر تشریح ہو چکی ہے شدید سے شدید ذہنی مشقت کے باوجود بھی نہیں کامیاب ہو سکتا، بالکل ایسا ہی یہ بھی میرے لئے ناممکن ہے، کہ حرکت کا کوئی ایسا تصور مجرد پیدا کر سکوں، جو جسم متحرک سے الگ ہو، اور جو نہ تیز ہو نہ سست نہ سیدھی، نہ ٹیڑھی، باقی اور دوسرے مجرد اور کلی تصورات کے بارے میں بھی بعینہ

یسی حال ہے، ان بات کو زیادہ صاف کر دینے کے لئے اتنا تسلیم کرتا ہوں کہ ایک معنی میں میں بھی تجرید کی قابلیت رکھتا ہوں، وہ یہ کہ ایسے اجزایا صفات کا ایک دوسرے علیحدہ تصور کر سکتا ہوں جو گو خارج میں متحد ہی ہو کر پائے جاتے ہیں تاہم ان کا الگ الگ موجود ہونا ناممکن نہیں ہے، لیکن میں اس امر کا قطعی منکر ہوں کہ ایسے صفات کا ایک دوسرے سے منفصل تصور کر سکتا ہوں، جنکا واقعہ خارج میں انفصالی وجود ناممکن ہے۔ بایہ کہ میں افراد جزئیہ سے، وہ کلی تصور اخذ کر سکتا ہوں جبکہ اوپر بیان ہوا، اور یہی دو، مؤخر الذکر تجرید کی صحیح صورتیں ہیں، یہ سمجھنے کے وجوہ موجود ہیں کہ اکثر آدمی اعتراف کریں گے، کہ اس باب میں میرا ہی جیسا، ان کا بھی حال ہے انسانوں کا وہ سوادِ عظیم، جو نہایت سادہ اور بے پڑھا لکھا ہے، کبھی تجرید تصورات کا دعویٰ نہیں کرتا، ساتھ ہی یہ بھی تسلیم کیا جاتا ہے، کہ مجردات کا تصور دشوار ہے، بلا محنت شاقہ اور مطالعہ کے نہیں حاصل ہو سکتا، لہذا ہم بجا طور پر یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اگر ایسے تصورات کا وجود ہے، تو وہ اعلیٰ تعلیم کے ذہنوں تک محدود ہے،

۱۱۔ اب میں ان دلائل کی جانچ شروع کرتا ہوں، جو نظریہ تجرید کی حمایت میں پیش کئے جاسکتے ہیں، ساتھ ہی ان اسباب کے معلوم کرنے کی سعی کروں گا، جو بڑے سے بڑے ارباب فکر کو ایک ایسی بعید از فہم رائے کے قبول کرنے پر مائل کرتے ہیں، پیچھے کر کہ انسانی اور حیوانی فہم کا وسیع ترین اختلاف ان ہی مجرد اور کلی تصورات پر مبنی ہے، ایک مستحق عظمت مرحوم فلسفی نے، ان کو بہت زیادہ عظمت دی ہے، وہ کہتا ہے ”تصور کلی ہی انسان اور حیوان کے مابین کامل امتیاز کا منشا ہے، اور ایسا نفوق ہے جس کو

لے، لاک مراد ہے،

جوانی قوی کسی طرح نہیں چل کر سکتے کیونکہ ان میں تصورات کلیہ کیلے کلی علامتوں کے استعمال کا مطلقاً پتہ نہیں چلتا جس سے معقول طور پر ہم یہ خیال کر سکتے ہیں، کہ وہ توجہ یا کلیات سازی کی قابلیت ہی نہیں رکھتے، کیونکہ نہ تو وہ الفاظ ہی کا استعمال کر سکتے ہیں، نہ کسی اقسام کی عمومی علامتوں کا، ”وہ آگے چل کر پھر کہتا ہے ”اسی بنا پر میں یہ خیال کرتا ہوں، کہ یہی وہ چیز ہے جو حیوانات کی سرحد کو انسان سے الگ کر دیتی ہے اور یہی وہ خاص فرق ہے، جو ان کو بالکل ایک دوسرے سے جدا کر دیتا ہے، اور بالآخر اتنا وسیع بعد اور فصل قائم ہو جاتا ہے، اگر حیوانات محض ایک کل نہیں ہیں، اور ان کے ذہن میں کسی طرح کے تصورات پیدا ہوتے ہیں، تو ہم اس کا انکار نہیں کر سکتے کہ وہ کچھ نہ کچھ عقل بھی رکھتے ہیں، میرے نزدیک جس طرح یہ عیان ہے، کہ حیوانات حس رکھتے ہیں اسی طرح یہ بھی مشتبہ نہیں ہے کہ ان میں سے بعض کے اندر خاص خاص مثالوں میں فکر و استدلال کا بھی سراغ لگتا ہے، لیکن ان کا یہ فکر و استدلال محض تصورات جزئی تک محدود ہے، برترین حیوانات بھی ان تنگ حدود سے آگے قدم نہیں بڑھا سکتے،“

(فہم انسانی، کتاب ۲، باب ۲، بندہ ۱۱، اور ۱۱) مجھ کو اس بارے میں اس عالم مصنف سے بالکل اتفاق ہے، کہ جوانی قوی کسی طرح عمل تجرید کی صلاحیت نہیں رکھتے، لیکن اگر یہی کمی حیوانات کی خصوصیت حمیزہ ہے، تو مجھ کو اندیشہ ہے کہ انسانوں کی بہت بڑی تعداد کو بھی ان ہی میں شمار کرنا پڑے گا، حیوانات کے مجرد اور کلی تصورات نہ رکھنے پر جو دلیل یہاں قائم کی گئی ہے، وہ یہ ہے، کہ ہم ان الفاظ یا کسی اور قسم کی عمومی علامتوں کا استعمال نہیں پاتے جو اس فرض پر مبنی ہے کہ الفاظ کا استعمال تصورات کلیہ کی موجودگی

لے لاک کی مشہور کتاب ہیومن انڈر اسٹینڈنگ مقصود ہے،

یہ دلیل ہے، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ انسان جو کوئی نہ کوئی زبان بولتا ہوا اپنے تصورات میں تجرید و تمییم پیدا کر سکتا ہے، یہ امر کہ مصنف کے استدلال کا یہی منشا اور حاصل ہے ایک دوسرے موقع پر زیادہ واضح ہو جاتا ہے جہاں وہ ایک سوال کا جواب دیتا ہے، ”جب کہ تملہم موجودات جزئی ہیں تو ہم کلی الفاظ تک کیوں کر پہنچتے ہیں“، جواب یہ ہے ”د الفاظ کلی اس لئے پیدا ہو جاتے ہیں، کہ وہ تصورات کلی کی علامت ہوتے ہیں“، ”فہم انسانی، کتاب ۳، باب ۳، بندہ، لیکن حقیقت یہ ہے، کہ لفظ میں عموم اور کلیت اس لئے نہیں آتی، کہ وہ مجرد اور کلی تصور کی علامت ہوتا ہے، بلکہ اس لئے کہ وہ بہت سے جزئی تصورات پر دلالت کرتا ہے جس میں سے بلا تخصیص، وہ کسی ایک کی جانب ذہن کو متوجہ کر سکتا ہے، مثلاً جب یہ کہا جاتا ہے، کہ حرکت کا تیز قوت کے دباؤ کے مناسب ہوتا ہے، یا جس چیز میں امتداد ہے وہ قابل تقسیم ہے، تو اس میں شک نہیں کہ ان قضایا سے عام حرکت و امتداد مفہوم ہوتا ہے، تاہم اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا، کہ ان سے ہمارے ذہن میں ایک ایسی حرکت کا تصور پیدا ہوتا ہے، جو جسم متحرک کے الگ یا خاص جہت اور درجہ، سرعت، بطور کے بغیر ہو، نہ یہ ضرور ہے، کہ کسی ایسے مجرد اور کلی امتداد کا تخیل قائم کیا جائے، جو نہ خط ہو، نہ سطح، نہ جسم، نہ جبراً، نہ چھوڑا نہ نہ نہ سفید، نہ سرخ نہ کسی اور خاص رنگ کا مطلب صرف اس قدر ہوتا ہے، کہ حرکت کا جو تصور جزئی بھی ہم لیں، خواہ سریع ہو یا بطی، عموماً ہی ہو یا انحرافی، اور چاہے جس شے میں ہو، ہمارا مذکورہ بالا اصول موضوعہ ہر حال میں صحیح اور قائم رہیگا، جیسا کہ دوسرا حکم ہر جزئی امتداد کے لئے ثابت ہے خواہ وہ خط ہو یا سطح یا کوئی مجسم شے خواہ اسکی شکل و مقدار یہ ہو، یا وہ،

۱۲ پہلے اس پر غور کرنا چاہئے کہ تصورات میں تعمیم اور کلیت کیوں کر پیدا ہوتی ہے پھر زیادہ بہتر طریقہ سے ہم فیصلہ کر سکتے ہیں، کہ کلی الفاظ کس طرح بنتے ہیں، اس موقع پر یہ بات پیش خاطر رکھنی چاہئے کہ بین مطلقاً تصورات کلیہ کے وجود کا منکر نہیں ہوں، بلکہ صرف کلیات مجرودہ کو تسلیم نہیں کرتا، کیونکہ ہم نے جو اقتباسات درج کئے ہیں، اور جن میں تھوڑا کلیہ کا ذکر ہے، وہ تمام تر اسی عمل تجرید کے فرض پر مبنی ہیں جس کا کیاں آٹھویں اور نویں ”بند“ میں گذر چکا ہے۔ اب اگر ہم اپنے لفظوں کو باہمی بنانا چاہتے ہیں اور صرف ایسے لفظ بولنا چاہتے ہیں جن سے ذہن میں کوئی نہ کوئی تصور پیدا ہو، تو جب کو یقین ہے کہ اس بات کا ہمواف قرار کرنا پڑیگا کہ جو تصور بجائے خود جزئی ہے، اُسی میں حسبِ اپنے تمام ہم صنف جزئی تصورات کی نمائندگی اور قائم مقامی کی حیثیت کا اضافہ کر دیا جائے، تو کلی بننا ہے مثال کے ذریعہ سے اس کو زبانِ صاف طور پر یوں سمجھو کہ ایک ہندسہ دان جب خط کو دو برابر حصوں میں تقسیم کرنا چاہتا ہے، تو مثلاً ایک انچ کا ایک سیاہ خط کھینچتا ہے، یہ اگر چہ اپنی جگہ پر ایک جزئی خط ہوتا ہے، لیکن معنی عام اور کلی ہوتا ہے، کیونکہ یہ اس موقع پر حیثیت استعمال تمام ممکن الوجود جزئی خطوط کو نیا بناتا مثال، اسی بنا پر جو کچھ اس کے لئے ثابت کیا جاتا ہے وہ تمام خطوط کیلئے ثابت ہو جاتا ہے، یا دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ کلی خط کیلئے ثابت ہو جاتا ہے، اور جس طرح یہ جزئی خط بہ لحاظ علامت یا نمائندگی کے کلی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح خود لفظ خط، جو یوں تو جزئی ہے، لیکن علامتاً کلی بنالیا گیا ہے اور جس طرح اول الذکر کی کلیت کا مدار اس پر نہیں ہے، کہ وہ ایک مجرور کلی خط کا قائم مقام ہے بلکہ اس پر کہ تمام ممکن الوجود جزئی خطوط مستقیمہ کا عینہ ہے، اسی طرح ثانی الذکر کی کلیت کو بھی ان مختلف جزئی خطوط سے ماخوذ سمجھنا چاہئے جن پر یہ بلا تخصیص دلالت کرتا ہے۔

۱۳۔ تصورات مجردہ کی ماہیت اور ان کے ناگزیر استعمالات کی مزید توضیح کے لئے
 میں ”فہم انسانی“ سے ایک اقتباس اور درج کرتا ہوں، وہ یہ ہے کہ ”بچوں اور غیر شائقِ فہم
 کے لئے تصورات مجردہ کا سمجھنا یا اخذ کرنا، اتنا صاف اور سہل نہیں جتنا تصورات خبرئیس
 کا، اگر یہ بالغ العمر لوگوں کو آسان معلوم ہوتے ہیں، تو اس کی وجہ محض ستم اور مانوس ستم
 ہے، کیونکہ اگر ہم زیادہ وقت نظری سے سپہین، تو معلوم ہو گا کہ، تصورات کلید ایک طرح کے
 زمینی مفروضات اور احتراعات ہیں جنکی حقیقت ہی میں پیچیدگی داخل ہے، مثال کے لئے ایک
 مثلث ہی کو لو (جو بہت زیادہ وسیع، محدود اور غیر الفہم نہیں ہے، تو کیا اس کا تصور کلی قائم
 کرنا ایک سخت وقت طلب کام نہیں ہے، کیوں کہ اس کے کلی ہونے کے یہ معنی ہیں، کہ نہ
 تو یہ فرج الزاویہ ہو، نہ حاو الزاویہ اور نہ قائم الزاویہ نہ مساوی الاضلاع، نہ مساوی الساقین اور
 نہ مختلف الاضلاع، بلکہ ایک ہی وقت میں سب کچھ ہو اور کچھ نہ ہو، لازماً یہ ایک ناممکن شے ہے
 جو کسی طرح ممکن الوجود نہیں یعنی ایک ایسا تصور ہے جس میں کئی مختلف اور متناقض تصورات
 کے اجزا بجا کر دبے گئے ہیں، یہ بالکل سچ ہے، کہ وہیں اپنی اس ناقص حالت میں اس
 قسم کے تصورات کا محتاج ہے، اور انہماک و فہم کی آسانی اور علم کی توسیع کے لئے جو
 دونوں اس کی فطری طلب ہیں، ان کو نہایت حلد بازی کے ساتھ قبول کر لیتا ہے لیکن
 باہمہ ایک شخص مقبولیت کے ساتھ شبہ کر سکتا ہے، کہ ایسے تصورات واقعہ ہمارے نقص
 ذہن کی نشانی ہیں، بہر کیف کم سے کم اتنا ظاہر کر دیا ضرور ہے، کہ اکثر مجرد اور کلی تصورات
 ایسے نہیں ہیں کہ جس کو اول ہی اول اور زیادہ سہولت سے ذہن اخذ کرے، نہ اس کا
 ابتدائی علم ان سے مانوس ہوتا ہے، کتاب، باب، بندہ اگر کوئی شخص اپنے ذہن میں
 ایسے مثلث کا تصور قائم کر سکتا ہے، جب کا ذکر اوپر ہوا، تو اس سے نزاع اور حجت کر کے

بازی لیجانے کا خیال فضول ہے، اور نہ میں اس میں پڑنا چاہتا ہوں، میں جو کچھ چاہتا ہوں وہ صرف یہ ہے کہ اس کتاب کا پڑھنے والا پوری طرح اور یقین کے ساتھ اپنے کو یہ معلوم کر سکتا ہے کہ وہ اس قسم کا تصور رکھتا ہے یا نہیں، اور میرے خیال میں یہ کسی کے لئے بھی کوئی دشوار کام نہیں، اس سے زیادہ کون سا کام آسان ہو سکتا ہے کہ آدمی تھوڑی دیر خود اپنے افکار پر غور کرے، اور تپہ لگانے کی کوشش کرے، کہ اس کے دہس میں کوئی ایسا تصور ہے یا پیدا کیا جاسکتا ہے، جو منسلک کلی کی توضیحات و خصوصیات بالا کا مصداق ہو یعنی جو نہ قائم الزامیہ ہو، نہ غیر قائم الزامیہ نہ مساوی الاضلاع نہ مساوی الساقین اور نہ مختلف الاضلاع، بلکہ یہ آں واحد سب کچھ ہو، اور کچھ نہ ہو،

۴۔ تصورات مجردہ کے حاصل کرنے میں جس قدر اشکال اور زحمت ہے اُس کے متعلق بہت کافی کہا جا چکا، اور اتنا سب کو تسلیم ہے کہ کسی خیال کو تمام جزئیات سے آزاد اور معز کر کے تصور مجرد کی اُچائی تک پہنچنا نہایت شدید ذہنی جدوجہد کا محتاج ہے، لہذا اس تمام بحث سے قدرتی نتیجہ یہ نکلا جاتا ہے کہ ایسی عیسر الحصول چیز روزمرہ کے باہمی افہام و تفہم کے لئے ضروری نہیں ہو سکتی، جسکو ہر درجہ کا آدمی ہمایت آسانی اور نے لکھی سے پورا کرتا ہے، کہا جاتا ہے، کہ اگر یہ تصورات بالغ العمر لوگوں کو سہل اور صاف معلوم ہوتے ہیں، تو اس کی وجہ محض کثرت استعمال اور مانوسیت ہی، اب اگر مجھکو یہ معلوم ہو جاتا تو بہت مسرت ہوتی، کہ عمر کے کس حصہ میں آدمی اس مشکل پر غالب آنے میں مصروف ہوتا ہو اور اپنے لئے اُن اعانتوں و تصورات مجردہ کا ذخیرہ جمع کرتا ہے جو گفتگو کے لئے ازلیں

ضروری ہیں، یہ زمانہ سن ستور کا تو ہو نہیں سکتا، کیونکہ یہ مانا جا چکا ہے کہ اُس وقت کلیات کے حصول میں کوئی کدو کا دُش نہیں محسوس ہوتی، لہذا اس کام کیلئے سب سے

بچپن کا زمانہ رہ جاتا ہے، اور یہ یقینی ہے کہ اس گہم غری بین تصورات مجردہ کی تحصیل کی مشکلات یہ غالب آنا ناممکن ہے، کیا یہ بات عجیب اور قابل تخیل نہیں ہے، کہ دو بچے ہم ملکر اپنے مختلف قسم کے کھلونوں کی باتیں کر رہی ہیں سکتے جب تک کہ وہ بے شمار تفصیل چیزوں کو خط ملط کر کے اپنے ذہن میں مجرد تصورات کلی نہ پیدا کر لیں اور پھر ان کو ہر اُس کلی نام پر حسیان نہ کر دیں جس کو وہ استعمال کرتے ہیں،

۱۵۔ انہام و تفہیم کے لئے کلیات و مجردات کی جتنی ضرورت ہے، اُس سے ایک ذہن بھی زیادہ توسیع علم کے لئے زمین ان کو ضروری نہیں خیال کرتا، میں جانتا ہوں کہ اس پر زور دیا جاتا ہے کہ علوم و براین کا تعلق سر تا پا کلیات سے، اور اس سے مجھ کو پورا پورا اتفاق ہے، لیکن یہ کسی طرح سمجھ میں نہیں آتا کہ ان کے لئے اُس تجرید کی ضرورت ہی جس کا پہلے ذکر ہوا، جہاں تک میں سمجھتا ہوں کلیت کسی شے کی اجمالی ماہیت یا تصور میں داخل نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق فقط اس نسبت سے ہے، جو اُسکی ان جزئیات کے ساتھ حاصل ہے جن پر نمائندگی کی حیثیت سے اسکی دلالت ہے، اور اسی کی بدولت، انشاء اسماء یا تصورات جو فی نفسہ جزئی ہیں کلی جاتے ہیں، اسکی صورت یہ ہے، کہ فرض کر جب ہم کسی مثلث بر کوئی حکم لگانا چاہتے ہیں، تو یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ مثلث کا تصور کلی پیش نظر ہے جس کا یہ مطلب کبھی نہ سمجھا جاسکے، کہ ہم مثلث کا کوئی ایسا تصور قائم کر سکتے ہیں جو نہ مساوی الاضلاع ہو نہ مساوی الساقین نہ مختلف الاضلاع بلکہ متشاصر یہ ہوتا ہے کہ، مثلث ہمارے ذہن سے سانسے ہے، وہ خواہ کسی قسم کا ہو لیکن تمام مستقیم الخطوط مثلثوں کا یکساں طور پر قائم مقام ہے، اور اسی طرح سے اس کو کلی کہا جاتا ہے، یہ صورت بالکل متناہی ہے کسی طرح کی جھپکی نہیں،

۱۷، لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوگا کہ ہم کیونکر جان سکتے ہیں کہ کوئی حکم تمام جزئی مثلثوں پر صادق ہے، جب تک پہلے یہ نہ معلوم ہوئے کہ اس کا اثبات مثلث کے ایک ایسے مجرد تصور کیلئے ہوا ہے جس کی دلالت تمام افراد پر کیساں ہے؛ کیونکہ اگر کوئی شے ایک جزئی مثلث کے لئے ثابت کی جائے تو اس سے یہ ہمیں لازم آسکتا کہ وہ کسی دوسرے مثلث کے لئے بھی صحیح ہے، جو بہت سی باتوں میں پہلے سے مختلف ہے فرض کرو یہ ثابت کیا گیا کہ ایک مساوی الساقین، قائم الزاویہ مثلث کے تینوں زاویئے دو قائلوں کے برابر ہیں، تو اس سے ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ یہ حکم تمام دوسرے مثلثوں کے لئے بھی صحیح ہے، جو نہ زاویہ قائمہ رکھتے ہیں اور نہ مساوی اضلاع، لہذا معلوم یہ ہوتا ہے کہ اس حکم کے صدق کلی کو قطعی بنانے کیلئے، یا تو ہر فرد مثلث کے لئے الگ الگ ثبوت دینا چاہئے، جو ناممکن ہے، یا پھر ایسے مجرد تصور مثلث کے لئے اس کو ثابت کرنا چاہئے جس میں تمام افراد مثلث بلا تخصیص شامل ہوں، اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ گو ثبوت کے مثلث کا جو تصور ہمارے سامنے ہے، وہ مثال کے لئے قائم الزاویہ اور مساوی الساقین ہے جس کے تمام ضلعوں کی لمبائی متعین ہے، تاہم ہکو یقین ہے کہ یہ حکم ہونٹے بڑے اور ہر صنف کے مثلثوں کو عادی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ زاویہ کی قائمیت، ساقین کی برابری، با اضلاع کی متعین لمبائی کو اثبات حکم میں مطلق دخل نہیں، یہ سچ ہے کہ جو شکل سامنے ہے، اس میں یہ تمام تخصیصات موجود ہیں لیکن، ساتھ ہی ثبوت میں ان کا ذرا بھی ذکر نہیں یہ کہیں نہیں کہا گیا ہے کہ مثلث کے تین زاویئے دو قائلوں کے اس لئے برابر ہیں، کہ ان میں سے ایک زاویہ قائمہ ہے، یا یہ کہ جن اضلاع سے یہ زاویہ بنتا ہے، ان کی لمبائی برابر ہے جس سے یہ اچھی طرح واضح

ہو جاتا ہے، کہ قائمہ کے بجائے زاویہ، خواہ حادہ ہو، یا منفرجہ، اور اضلاع، دو کی جگہ تینوں برابر ہوں، یہ حکم ہر حال میں صحیح اور ثابت رہے گا، اور اسی بنا پر ہم نتیجہ نکالتے ہیں، کہ ہمارا حکم جس کا اثبات مثلاً ایک جزئی قائم الزاویہ اور مساوی الساقین مثلث کیلئے کیا گیا ہے، وہ تمام افراد مثلث کو محیط ہے، خواہ اُن کے زاویے اور اضلاع کیسے ہی کیوں نہ ہوں، نہ اس بنا پر کہ انسان ایک شکل پر محض مثلث ہونے کی حیثیت سے غور کر سکتا ہے، بغیر اس کے کہ اضلاع، یا زاویہ کے جزئیات مختصہ پر توجہ کرے، اور اسی حد تک تجربہ ممکن ہے، لیکن اس سے کبھی نہیں ثابت ہو سکتا، کہ آدمی اپنے ذہن میں مثلث کا مجرد کلی اور تناقص تصور قائم کر سکتا ہے، اسی طرح ہم زید کو محض حیثیت انسان یا حیوان کہہ سکتے ہیں، بے اس کے کہ انسان یا حیوان کا ایسا مطلق تصور قائم کریں، جو تمام حسی خصوصیات سے معرا ہو،

۱۔ مدرسہ جو تجرید کے بادشاہ تھے، اُن کی لغزشوں اور نزاعوں کے ان پیچ و پیچ ابھاروں میں پڑنا جن میں وہ اپنے اسی مثلہ اہیات، تصورات مجردہ کی بدولت مبتلا ہوئے، ہمارے لئے بے مقصد اور غیر ضروری ہے، ان مباحث کے متعلق، جو جھگڑے اور اختلافات برپا رہے، اور جو عالمانہ آندھیاں چلیں، اور اُن سے جو عظیم الشان منافع نوع انسان کو حاصل ہوئے، وہ آج اتنے بے نقاب ہو گئے ہیں، کہ اب زیادہ سے، قرون وسطیٰ میں خانقاہوں کے مدارس علم و فلسفہ کا سر کر تھے، فلسفہ مدرسہ یا مدرسہ کا نام نہیں ملتا، لکھتے اسنے و سیرت میں مفہوم میں، بعد متوسط کی پوری تاریخ فلسفہ کو متاثر کرتے مدرسہ، اور کے فلسفہ کے دوامی حقائق میں۔ سیرت آمیزش اور مطہر یا جدلی مباحث کا سراپا، جس کا حمیر زیادہ تر فطری سارعات تھے برکے کا غالباً اسی حاکم اشارہ ہے،

پردہ درسی کی حاجت نہیں، نہایت خوب ہوتا کہ اس نظریہ تجرید کے سیئات انھیں
 بزرگوں تک محدود رہتے، جو اس ہنر کے مدعیانہ علمبردار ہیں، جب ہم ان مشفقوں اور
 عوق ربیوں پر خیال کرتے ہیں، جو صدیوں سے علوم کی ترقی اور استحکام کی راہ میں
 صرف ہو رہی ہیں اور بائیمہ ان کا بہت بڑا حصہ انکس تاریکی، عدم یقین اور مناقشات کا
 آماجگاہ ہے، جسکے کبھی اختتام کی امید نہیں، وہ مسائل تک جنکی نسبت خیال کیا جاتا ہو کہ
 نہایت قطعی اور بین دلائل سے ثابت ہیں، ایسے محالات سے بھرے ہیں، جو کیسے فہم انسانی
 کے متناقض ہیں، اور اس تمام کوڑہ میں چند ہی ذرات ایسے ملیں گے جو انسان کے لئے
 ایک بے معصیت کھیل اور تفریح طبع سے زیادہ مفید ہوں، تو میں کہتا ہوں، کہ یہ تمام باتیں
 اس امر کی داعی ہیں، کہ ان بخون کو نفرت کے ایسے عین غامض میں بھیٹا جائے جہاں کبھی
 مطالعہ کی رسائی نہ ہو سکے، کیونکہ شاید اس طرح ان غلط اصول کا سدباب ہو جائے، جو دنیا
 میں پھیل گئے ہیں، اور جنہیں میرے نزدیک سب سے زیادہ وسیع التسلط یہ مجرد کلی تصورات ہیں
 ۱۸۔ اب میں اس پر غور کرتا ہوں، کہ اس عالمگیر خیال کا سرچشمہ کیا ہے، میرے
 نزدیک نہ بان ہے، اور یہ بھی قطعی ہے، کہ عقل سے کم وسعت شے ایسی مقبول عام رہے
 کا منشا نہیں ہو سکتی، اس دعویٰ کی صحت جس طرح اور دلائل سے روشن ہے، اسی طرح مجرب
 کے قابل ترین حامیوں کے اس تصریحی اعتراف سے کہ کلیات کی وضع محض تسمیہ کی
 غرض سے ہوتی ہے جس سے یہ صاف نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر زبان یا گویائی کا وجود نہ ہوتا
 تو تجرید کا خیال تک نہ آتا دیکھو فہم انسانی، کتاب ۳، باب ۶، بند ۳ و غیرہ، اندام کو اسکی
 تحقیق کرنی چاہیے، کہ اسماء الفاظ سے غلطی کیونکر پیدا ہوئی، میرے پہلی بات یہ، عقدا وہے
 کہ ہر اسم یا لفظ کا کوئی ایک ہی متعین اور بندھا ہوا مصداق ہوتا ہے، یا ہونا چاہیے جسکی

لوگوں کا خیال از خود اس جانب مائل ہو جاتا ہے، کہ کئی اسم کے لئے بھی ذہن میں ایسے مجرد اور مشخص تصورات موجود ہیں، جو براہ راست انکا واقعی مفہوم ہیں، اور یہ کہ انھیں تصورات مجردہ کی وساطت سے اسم کی کسی فرد جزئی پر دلالت کرتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے، کہ کسی ایسے متعین اور مشخص مصداق کا وجود ہی نہیں، جو کسی اسم کی کا مفہوم بتا سکے ہو تا صرف یہ ہے، کہ ہر کئی لفظ جزئیات کی ایک بڑی تعداد پر دلالت کرتا ہے، یہ دعویٰ ہمارے گزشتہ بیانات کا واضح منہج ہے، اور اسکی تصدیق ہر شخص تھوڑے فکر سے کر سکتا ہے، البتہ یہ اعتراض کیا جائے گا، کہ ہر وہ لفظ یا اسم جس میں تعین و تحدید ہے اس کا استعمال بھی لازمی طور سے کسی خاص مصداق کے لئے محدود ہونا چاہئے، مثلاً سنٹ کی تعریف یہ کی جاتی ہے، کہ وہ ایک ایسی مساوی سطح ہے جو تین مستقیم خطوں سے گھری ہو جس سے از خود اسکی دلالت ایک خاص تصور پر محدود ہو جاتی ہے، لیکن ہمارا جواب یہ ہے کہ تعریف میں یہ کہیں نہیں کہا گیا ہے، کہ یہ سطح بڑی ہو یا چھوٹی، سیاہ ہو یا سفید، نہ یہ کہ اضلاع بڑی ہوں، یا چھوٹے، برابر ہوں، یا نابرابر، یا یہ کہ زاویے فلاں قسم کے ہوں، اور ان میں سے ہر ایک قید میں تنوع کی بہت بڑی گنجائش ہے، اس لئے لازماً لفظ سنٹ کے لئے کوئی ایک ایسا متعین تصور ہمیں ہو سکتا جو اس کے معنی کو محدود کر دے، کسی لفظ کی ایک ہی تعریف ہوتا اور ایک ہی مصداق تصوری ہونا، دونوں مختلف اور جدا چیزیں ہیں جنہیں سے پہلی ضروری اور دوسری مہمل اور ناقابل عمل ہے،

۱۴۔ اس امر کی مزید توجیہ کے لئے کہ الفاظ سے تصورات مجردہ کا نظریہ کیوں کر پیدا ہو گیا اس عام خیال کو پیش نظر رکھنا چاہئے کہ زبان کا مقصد ہمارے ذہنی تصورات کے انہماق و تفہم کے سوا اور کچھ نہیں ہے، اور یہ کہ ہر با معنی لفظ کسی نہ کسی خاص تصور کیلئے بنا ہوا ہے،

ایک طرف تو یہ ہے، دوسری طرف یہ بھی یقینی ہے کہ بہت سے ایسے لفظ یا نام ہیں جو بالکل بے معنی نہیں، تاہم وہ ہمیشہ جزئی تصورات پر دلالت نہیں کرتے، لہذا سیدھا نتیجہ نہ نکلتا ہے کہ ان کا مصداق تصورات مجردہ ہیں اس امر سے کوئی شخص انکار کرے گا کہ غور فکر کرنے والوں کے استعمال میں ہزاروں الفاظ ایسے ہیں جن سے ہمیشہ کسی جزئی تصور کی معنی سرے سے کسی شے کی جانب انتقال ذہن نہیں ہوتا، اور بہت تھوڑی توجہ سے یہ بھی متکشف ہو جائیگا کہ خود ایسے بمعنی الفاظ کے لئے جنکی وضع خاص خاص تصورات کے لئے ہے یہ ضرور نہیں، کہ جب وہ لوگ جائیں تو ذہن میں وہ خاص تصورات بھی آجائیں، ہماری نول چال اور بڑھتے لکھتے میں بہت بڑا حصہ لفظوں کا صرف اس حیثیت سے استعمال ہوتا ہے لیکن صحت عمل کے لئے ہر قدم کو ہر حرف سے ایک متعین عدد مقصود ہوتا ہے، لیکن صحت عمل کے لئے ہر قدم پر اس عدد کا پیش ذہن رہنا ضرور نہیں،

۲۰۔ علاوہ ازین زبان کا مخصوص مقصد تھا ایک دوسرے کے تصورات کا افہام و تفہیم ہی نہیں ہے، جیسا کہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے، دوسرے مقاصد بھی ہیں مثلاً کسی خاص جذبہ کا ابھارنا کسی کام پر آمادہ کرنا، یا اس سے باز رکھنا، یا نفس میں کمی اور خاص حالت پیدا کرنا، ان صورتوں میں پہلا مقصد محض طبعی طور پر رہتا ہے، بالبعث اوقات جہاں یہ چیزیں بے اُس کے حاصل ہو سکتی ہیں، سرے سے نظر انداز ہو جاتا ہے اور دوسرے نزدیک زبان کے معمولی استعمال میں قلیل وقوع ہیں، میں قارئین سے ملتی ہوں کہ وہ اپنے ذہن پر غور کر کے بتائیں کہ کیا سننے اور پڑھنے میں ایسا بارہا نہیں واقع ہوتا کہ خوف محبت و تحفہ وغیرہ کے جذبات بعض خاص الفاظ کے سننے ہی یا ان پر نظر پڑنے ہی پیدا ہو جاتے ہیں بلا اس کے کہ کوئی تصور ذہن میں آوے متروک میں البتہ ان الفاظ سے

ذہن میں پہلے وہ تصورات آتے ہوں گے، جو ان جذبات کا موجب تھے، لیکن اگر میں
 غلطی نہیں کرتا، تو واقعہ یہ ہے، کہ جب ایک مرتبہ کوئی زبان مانوس ہو جاتی ہو تو پھر اکثر
 محض آوازوں کا سننا، اور لفظوں پر نظر پڑنا، براہ راست ان جذبات کو پیدا کر دیتا ہے
 جو پہلے تصورات یا معانی کی وساطت سے پیدا ہوتے ہیں، مثلاً کوئی شخص وعدہ کرے
 کہ تم کو ایک عمدہ ستے دون گا، تو کیا اس سے ہمارے دل میں مسرت نہ حاصل ہوگی؟
 گو یہ بالکل نہیں معلوم کہ یہ کیا چیز ہوگی، اسی طرح اگر خطہ کے لفظ سے دھمکا یا جائے، تو کیا فضا
 نہ پیدا ہوگا، اگرچہ ہمارے ذہن میں کسی جزئی مصیبت کا خیال نہ آئے، اور نہ خطہ کا مجرد
 تصور قائم کریں؟ اگر کوئی شخص اپنا ذرا سا تامل ان باتوں پر اٹھا کرے جو پہلے مذکور
 ہو چکی ہیں، تو مجھکو یقین ہے، کہ اس کو بد اہستہ یہ نظر آئے گا کہ اکثر کلی نام محض زبان میں
 مروج ہو جانے کی وجہ سے استعمال کئے جاتے ہیں، بغیر اس کے کہ بولنے والا ان کو اپنے بعض
 خاص تصورات ذہنی کے علائم قرار دے جن کو وہ سننے والے کے ذہن میں پیدا کرنا چاہتا
 ہو، خود جزئی اساتذہ تک ہمیشہ اس غرض سے ہمیں استعمال ہوتے، کہ اپنے جزئی مدلولات
 کو دہن کے سامنے کر دیں، مثلاً جب اسکول کا کوئی طالب علم کہتا ہے، کہ یہ اسطو
 کی رائے ہے، تو اس کا مقصد یہ ہوتا ہے، کہ اس رائے کو ہم اس عظمت اور خاموشی کے
 ساتھ قبول کر لیں، جو عاۓہ اس نام کے ساتھ لازم ہے، اور اُن ذہنوں میں جو اس فلسفی
 کی سند کے آگے اپنے فیصلہ کو ترک کر دینے کے خواہش مند ہیں، یہ اثر اس قدر جلد پیدا ہو جاتا ہے کہ
 بالکل نامکمل ہو جاتا ہے، کہ اسطو کی شخصیت، تصانیف، یا شہرت، کا تصور پیش قدمی کر کے
 تو معلوم ہوا کہ بعض آدمیوں کے ذہن میں عادت نفس لفظ اسطو اور تعظیم و اقبال میں ہیں
 قریب اور گہرا علاقہ پیدا کر دیتی ہے، اس قسم کی اور بھی بے شمار مثالیں دی جاسکتی ہیں،

لیکن مجھ کو ایسی چیزیں پر کیوں اصرار کرنا چاہئے، جنکو ہر شخص کا ذاتی تجربہ کنٹرا فراہم کر سکتا ہے،

۲۱۔ میں خیال کرتا ہوں، کہ تصورات مجردہ کا عدم امکان اچھی طرح ثابت اور واضح ہو چکا اور ان کی تائید میں بہترین و کلاہ کی جانب سے جو کچھ کہا جاسکتا تھا اسلے بر بھی غور کر لیا گیا، ساتھ ہی یہ بتلانیکی کوشش کی گئی ہے، کہ جن اغراض کے لئے تصورات مجردہ کا وجود ضروری خیال کیا جاتا ہے، ان کے لئے وہ بالکل مفید نہیں، اور سب سے آخر میں اس اصل منبع کا پتہ لگا لیا گیا ہے، جہاں سے یہ تصورات کلیہ ملتے ہیں، اور وہ زبان ہی الفلا کی اہمیت استعمال کا اس حیثیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا، کہ جو خزانہ عظیم ہر عہد اور ہر قوم کے متحقق کی مشترکہ جانفشانیوں نے فراہم کیا ہے وہ انھیں کی بدولت شخص واحد کی ملکیت بن جاتا ہے لیکن علوم کے اکثر حصے الفاظ ہی کے سود استعمال سے گنجاہک اور تاریک بھی ہو گئے ہیں، چونکہ ذہن اور فہم پر الفاظ کا تسلط بہت زیادہ زبردست ہے اس لئے میں جن تصورات سے بحث کرنا چاہتا ہوں انکو بالکل برہنہ کر کے، غور کر دن گا، اور اپنے اختیار بھران الفاظ کو ذہن سے دور رکھوں گا جو مزید اور پیہم استعمال کی وجہ سے، ان تصورات میں شدت کے ساتھ مسفہم ہو گئے ہیں، اس طریق نظر و فکر سے حسب ذیل فوائد کی توقع ہے،

۲۲۔ سب سے اول یہ کہ لفظی نزاعوں سے لغینی نجات مل جائیگی، جو خارج کی طرح حقیقی اور صحیح علوم کی نشوونما میں ہمیشہ ایک بڑی رکاوٹ رہی ہیں، دوسرے تصور مجردہ کے باریک جال سے جس نے انسانی ذہن کو بڑی طرح الجھا رکھا ہے، رہائی حاصل ہو جائیگی جس قدر کسی شخص کی عقل دقیقہ پس اور تحریس ہوتی ہے، اسی قدر جلد اور آسانی سے وہ اس پھندے میں پھنس جاتا ہے، تیسرا فائدہ یہ ہے، کہ جب تک میں اپنی فکر کو لفظوں سے الگ

کر کے خالص تصورات پر متوجہ رکھ سکون گا، تو میں نہیں سمجھتا کہ آسانی سے غلطی میں مبتلا ہوں گا، جن چیزوں سے بحث کرنا ہو وہ نہایت صحیح اور واضح طور پر پیش نظر ہیں، میں دور فکر و تامل میں یہ دہوکا نہیں کھا سکتا کہ کسی ناموجود تصور کو موجود سمجھ لوں، میرے لئے یہ ممکن نہیں کہ خود اپنے تصورات میں بعض کو یکساں اور بعض کو مختلف خیال کر بیٹھوں جو فی نفسہ ایسے نہیں ہیں، میرے تصورات میں باہم جو یکسانیت یا اختلاف ہے، اس کے امتیاز کے لئے، اور یہ معلوم کرنے کے لئے، کہ کون کون تصورات کسی مرکب تصور میں شامل ہیں اور کون سے نہیں، سب سے ضروری یہ ہے، کہ خود اپنے ذہن میں جو کچھ گذرنا ہو اس پر کامل توجہ رہے،

۲۳۔ لیکن ان فوائد کے حصول کے لئے مقدمہ تھے یہ ہے، کہ فریب الفاظ سے کامل خلاصی حاصل ہو، جس کے وعدہ کی میں خود بہ مشکل جرات کر سکتا ہوں، ایسے قدیم فطریہ رشتہ اتحاد کو توڑنا، جیسا کہ الفاظ اور تصورات کے مابین ہیں، نہایت دشوار ہے، یہ دشواری عقیدہ تجرید نے اور بھی بڑھا دی ہے، کیونکہ جب تک یہ خیال قائم ہے کہ تصورات الفاظ سے منفک نہیں اس وقت تک کچھ عجب نہیں، کہ لوگ تصورات کی جگہ الفاظ سے کام لیں، کیونکہ تصور مجرد ہوا اپنی جگہ پر خود ہی ناقابل تخیل تھا، اس کو نقطہ سے جدا کر کے ذہن میں رکھنا تو بالکل ہی ناممکن العمل ہے

میرے نزدیک یہی خاص سبب ہے کہ جن لوگوں نے دوسروں کو نہایت زور سے تاکید کی کہ سوچنے کے وقت اپنے تصورات کو لفظوں سے بالکل الگ رکھیں، وہ خود اس میں ناکام رہے ہیں، اس آخر زمانہ میں بہتوں کو، ان بے سرو پا خیالات اور بے معنی منازعات کا احساس ہوا ہے، جو الفاظ کے محض بجا استعمال سے پیدا ہوئے ہیں، اور ان خرابیوں کے

علاج کے لئے، اُن کی یہ ہدایت بالکل بجا ہے، کہ ہمو اپنی تمام تر توجہ تصور پر رکھنا چاہئے اور ان پر دلالت کرنے والے الفاظ سے بالکل قطع نظر ہونا چاہئے، اور دن کے لئے ان کی یہ نصیحت کیسی ہی قیمتی کیونچ ہو، لیکن وہ خود اُس وقت تک اس کا وحشی لحاظ نہ رکھ سکے، جیتنا کہ یہ سمجھتے رہے، کہ الفاظ کے استعمال کی اولین غرض صرف تصور پر دلالت ہے اور یہ کہ ہر کلی اسم کا مفہوم قریب ایک متعین تصور مجرّد ہے،

۲۴۔ لیکن ان کو غلط سمجھ کر ایک شخص زیادہ آسانی کے ساتھ الفاظ کے تسلط کو زائل کر سکتا ہے، کیونکہ جو شخص جانتا ہے، کہ جزئی تصور اس کے سوا کسی اور قسم کے تصور ذہن میں موجود ہی نہیں وہ کسی اسم کلی کے تصور مجرّد کی جستجو اور ادراک کے پیچھے اپنے کو پریشاں نہ کر لگا اور جو شخص واقف ہے کہ اسما کیلئے ہمیشہ تصورات ذہنی کا ہونا ضروری نہیں، وہ جہاں کوئی تصور نہیں ہے وہاں اسکی تلاش کی محنت سے اپنے کو محفوظ رکھیں گے، انھیں وجہ سے یہ خواہش تھی کہ ہر آدمی اس بارہ میں انتہائی کوشش کرے کہ زیرِ نعت تصور بنو ہوں کے سامنے نہایت واضح اور روشن طور پر وجود ہوں، اور اُن کو لفظوں کے اُس تغلب اور لباس سے آزاد و برہنہ رکھے، جو اُس درجہ توجہ کو متقسم اور فیصلہ کو اندھا کر دیتے ہیں، آسمانوں کو آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھنا محض عیث ہے، احتیاج ارض کے اندر گھسنا بالکل بے سود ہے، بڑے بڑے مصنفین کی کتابوں کا مطالعہ اور عمدہ قدیم کے تاریک نقوش یا کی تفتیش کیسے زیادہ کاری ہے، ہمو صرف اسکی ضرورت ہے کہ الفاظ کے لغاب کو الٹ کر حقیقی علم کے شجرِ طیہ کے جال سے آنکھیں روشن کریں جسکے پھل شیریں اور ہمارے دست رس کے اندر ہیں،

۲۵۔ جب تک ہم علم کے مبادی اولیہ کو الفاظ کے ابجھاؤ اور تشویش سے پاک کر لیں اس وقت تک اُن پر استدلال کی جتنی بے شمار عمارتیں اٹھائی جائیں گی، وہ سب

بے مصرف ہوں گی، ہم نتائج پر نتائج کا ردہ رکھتے جائیں گے، اور عقل ذرہ بھر بھی بلند نہ ہوگی، جس قدر آگے بڑھتے جائیں گے، اسی قدر ہماری گمراہی ناقابلِ علاج ہوتی جائیگی اور دستواریون اور خطاؤں میں زیادہ پھنستے جائیں گے، لہذا جو شخص بھی اگلے ادراک کو پڑھنے کا ارادہ رکھتا ہے، اس سے التجاہ ہے، کہ میرے لفظوں کو خود اپنی فکر کا صرف ایک ذریعہ قرار دے گا، اور پڑھنے میں وہی سلسلہ خیالات اپنے ذہن میں قائم کرنے کی سعی کرے گا، جو میں لکھتے وقت رکھتا ہوں، اس طریقے سے، جو کچھ میں کہتا ہوں اس کے صواب و خطا کا انکشاف آسان ہوگا، وہ فریب الفاظ کے تمام خطرات سے دور رہے گا، اور میں نہیں سمجھتا، کہ جب وہ خود اپنے تصورات پر برہنہ اور اصلی روپ میں غور و فکر کریگا، تو کیوں کر ضلالت میں مبتلا ہو سکے گا،

مبادی علم انسانی

۱۔ اگر کوئی شخص معلومات انسانی کی جانچ کرے، تو اس کو صاف نظر آئے گا، کہ وہ یا تو ایسے تصورات ہیں، جو فی الواقع آلات حس پر مشتم اور متعیش ہوتے ہیں، یا تو خود نفس کے جذبات و افعال پر توجہ کرنے سے ان کا ادراک ہوتا ہے، یا پھر حافظہ اور خیال کی مدد سے، اچھی دھنوں کی باہمی ترکیبیں یا بعینہ عادیہ سے بنتے ہیں، آنکھ سے ہم کو روشنی، رنگ اور ان کے مختلف انواع و مدارج کے تصورات حاصل ہوتے ہیں چھونے سے سختی نرمی، سروی، گرمی، حرکت، مدافعت اور انکی کیفیت و کیفیت کا پتہ چلتا ہے، سونگھنے سے بو کا چکھنے سے ذائقہ کا علم ہوتا ہے، سننے سے، لہجوں اور ترکیبوں کے اختلافات سمیٹ ہمارے ذہن تک آدیں پہنچتی ہیں اور چونکہ ان تصورات میں سے کئی کئی کا ایک دوسرے کے ساتھ علم ہوتا ہے، اس لئے ان کا ایک ہی نام پڑ جاتا ہے، اور پھر ایک ہی شے سمجھے جانے لگتے ہیں، مثلاً ایک خاص رنگ، مزہ، بو، اور شکل و صورت کا جب ہمیشہ یکجا علم ہوتا ہے، تو وہ سب مل کر ایک چیز شمار ہونے لگتے ہیں جس کا نام سید رکھ لیا جاتا ہے، اسی طرح تصورات کے اور مجموعوں میں سے کسی کا نام پھر ہو جاتا ہے کسی کا دخت کسی کا کتاب، کسی کا کچھ کسی کا کچھ، پھر یہ چیزیں خوشگوار یا ناگوار ہونے کی حیثیت سے غربت، لغزت، خوشی، رنج وغیرہ کے جذبات پیدا کرتی ہیں،

۲۔ لیکن تصورات یا معلومات کے ان بے شمار اصناف سے علاوہ ایک اور شے ہے جو ان کا علم یا ادراک کرتی ہے، اور ان پر ارادہ، تخیل، حفظ وغیرہ کے مختلف تصرفات کرتی ہے، یہی مددک و متصرف ہستی ہے جس کو ہم ذہن، نفس، روح یا انما کہتے ہیں، ان لفظوں سے ہم اپنے کسی تصور کو مراد نہیں لیتے، بلکہ ایک ایسی چیز جو ان تصورات سے بالکل مختلف ہے، جیسے یہ موجود ہیں، اور جو ان کا ادراک کرتی ہے، کیونکہ کسی تصور کے وجود کے معنی ہی یہ ہیں کہ اس کا ادراک ہو،

۳۔ اتنا تو ہر شخص تسلیم کرے گا، کہ ہمارے خیالات، جذبات، اور تخیل کے آفریدہ تصورات کا وجود ذہن سے باہر نہیں ہے، اور میرے نزدیک تو یہ بھی بالکل عیان ہے، کہ مختلف قسم کے احساسات، یعنی وہ تصورات، جو جو اس پر منقسم ہوتے ہیں خواہ وہ کتنے ہی خلط ملط اور باہم گتھے ہوئے کیوں نہ ہوں، یعنی چاہے جس طرح کے محسوسات سے مرکب ہوں، وہ بھی اس ذہن سے الگ نہیں موجود ہو سکتے، جو ان کا ادراک کرنا ہے، میرے خیال میں اگر کوئی شخص ذرا سوچے، کہ لفظ وجود کا اطلاق، جب تک چیزوں پر ہوتا ہے، تو کیا معنی ہوتا ہے تو اس کو حقیقت بالا کا بڑی ہی علم حاصل ہو جائے گا، مثلاً، جس میز پر میں لکھ رہا ہوں، اسکی نسبت کہتا ہوں کہ موجود ہے، یعنی یہ کہ اسکو دیکھ رہا ہوں اور محسوس کر رہا ہوں اور اگر میں اپنے مطالعہ کے کمرہ سے باہر ہوتا جاؤں تو اس کا احساس ہو سکتا ہے، یا یہ کہ دوسرا ذہن کہ اگر میں اسے مطالعہ کے کمرہ میں ہوں، تو اس کا احساس ہو سکتا ہے، یا یہ کہ دوسرا ذہن اس وقت بھی اس کو واقع محسوس کر رہا ہے، اسی طرح جب ہم کہتے ہیں، کہ فلاں جگہ بو تھی تو کیا معنی ہوتا ہے، کہ محسوس ہوئی تھی، یا کہتے ہیں، کہ آواز تھی، تو کیا معنی کہ سنی گئی تھی، میں اس قسم کی تعبیرات سے جو کچھ سمجھ سکتا ہوں، وہ بس اسی قدر ہے باقی احساس

ادراک سے مادے ذہن چیزوں کے مستقل اور قائم بالذات وجود کا جو دعویٰ کیا جاتا ہے، وہ میرے لئے قطعاً ناقابل فہم ہے، چیزوں کا ادراک ہی ان کا وجود ہے، یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ ان کا وجود ان ذہنوں سے باہر ہو، جو ان کا ادراک کرتے ہیں،

۴۔ دراصل یہ ایک عجیب خیال ہے جو لوگوں میں پھیل گیا ہے، امکان، پہاڑ، دریا یا ایک لفظ میں یوں کہو کہ تمام محسوسات، نفس اور اک ذہنی سے علاوہ، ایک حقیقی اور واقعی وجود رکھتے ہیں، خواہ کیسے ہی زبردست اذعان و یقین کے ساتھ یہ خیال دینا میں مسلم ہو، لیکن اگر میں غلطی نہیں کرتا، تو جو شخص بھی اس کو کسوٹی پر رکھے گا، اس کو معلوم ہو جائیگا کہ یہ ایک کھلا ہوا تناقض ہے، کیونکہ اگرچہ چیزوں کا ذکر کیا گیا انکی حقیقت اس سے زیادہ کیا ہے کہ جو اس سے ہم ان کا ادراک کرتے ہیں؟ اور جن چیزوں کا ہم جو اس سے ادراک کرتے ہیں وہ خود ہمارے ہی تصورات و احساسات کے سوا اور کیا ہیں؟ اور کیا یہ صراحتہً بعید از فہم نہیں ہے کہ کوئی ایک احساس یا چند احساسات کا مجموعہ بغیر ادراک کیلئے ہوئے موجود ہو؟

۵۔ اس اعتقاد کی اگر ہم پوری جہان میں کریں، تو معلوم ہو گا، کہ اسکی ترین وہی تصویر مجروحہ کا نظریہ نہاں ہے، کیونکہ اس سے زیادہ نازک اور لطیف تر تجریدی اور کیا صورت ہو سکتی ہے، کہ محسوسات کے وجود کو نفس انکی محسوسیت سے جدا کر کے یہ تصور کیا جائے کہ وہ بلا محسوس ہوئے موجود ہیں، روشنی اور رنگ، امتداد اور کھلی، سردی اور گرمی غرض تمام وہ چیزیں جنکو ہم کسی نہ کسی طرح محسوس کرتے ہیں، وہ یہ جز مختلف قسم کے احساسات، تصورات یا اتسامات ذہنی کے اور کیا ہیں؟ کیا عالم تخیل میں بھی انکا نفس احساس یا ادراک سے الگ کرنا ممکن ہے؟ میرے لئے تو یہ اتنا ہی دشوار ہے جتنا کسی شے کو نور اسکی ذات سے

الگ کرنا، بے شک ایسی چیزوں کا اپنے ذہن میں ایک دوسرے سے جدا کرنا مفصل تصور کر سکتا ہوں، جنکا حواس سے کبھی الگ الگ علم نہیں ہوا ہے، مثلاً میں ایک آدمی کے دھڑکا بغیر اعضا کے تصور کر سکتا ہوں، یا گلاب کی خوشبو کا بغیر گلاب کے اور اس قسم کی تجرید کا میں متکرمین بشرطیکہ اس کو صحیح معنی میں تجرید کہا جاسکے جسکی وسعت صرف اتنی ہے کہ جن چیزوں کا واقعاً انفرادی وجود یا احساس ناممکن نہیں ہے، اُن کا انفرادی تصور بھی کیا جاسکتا ہے، لیکن میرے تخیل یا تصور کی قوت اُن چیزوں سے آگے نہیں جاسکتی، جھکانی الواقع وجود یا احساس ممکن ہے، لہذا جس طرح میرے لئے کسی شے کا دیکھنا، یا محسوس کرنا بغیر اسکے واقعی احساس کے ناممکن ہے، اسی طرح ذہن میں کسی محسوس چیز کا نفس اور ادراک و احساس سے علیحدہ کر کے تصور کرنا بھی ناممکن ہے جو حقیقت یہ ہے کہ کسی شے کا وجود اور اسکا احساس دونوں ایک ہی ہیں، اس لئے ایک دوسرے سے مجرور نہیں کئے جاسکتے۔

۴۔ بعض حقائق اس قدر عیان اور قریب الغم ہوتے ہیں، کہ ان کے انکشاف کے لئے آدمی کو بس ذرا کھین کھولنے کی ضرورت ہے، میرے نزدیک اسی صنف میں یہ اہم حقیقت بھی داخل ہے، کہ تمام ارضی اور سماوی کائنات میں کسی چیز کا ذہن سے باہر کوئی وجود نہیں یعنی یہ کہ انکی ہستی محض انکا محسوس یا معلوم ہونا ہی ہے جس سے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جب تک مجھ کو انکا ادراک نہ ہو یا میرے، یا کسی اور مخلوق روح کے ذہن میں موجود نہ ہو اسوقت تک یا تو انکا سرے سے کوئی وجود نہیں ہوتا یا جو کسی غیر فانی روح کے ذہن میں موجود ہوتی ہیں، کیونکہ ذہن سے جدا کر کے کسی ایک ذرہ کائنات کی جانب بھی وجود کا انتساب یکسر ناقابل فہم اور تجرید کی حماقتوں سے لبریز ہے، اس بارہ میں پورا اذعان و اطمینان حاصل

۱۔ یہ جملہ برکت نے دوسرے اولین من حدیث کر دیا ہے،

اپنے ذہن میں کسی شے کی ہستی کو نفس اس کی محسوسیت سے منفصل کرنے کی کوشش کرے
(جبین یقیناً اس کو ناکامی ہوگی۔ مترجم)

۷۔ مذکورہ بالا بیانات سے یہ بالکل صاف ہے کہ روح یا ادراک کرینوالی ہستی کے
سوا کوئی اور شے قائم بالذات نہیں ہے لیکن اس مسئلہ کی پوری وضاحت و اثبات کے لئے
اس کو ملحوظ رکھو کہ رنگ، حرکت، بو، ذائقہ وغیرہ ہستی وہ تصورات جن کا حواس سے ادراک
ہوتا ہے، انھیں کو محسوسات سے تعبیر کیا جاتا ہے، اب یہ مانتا کہ کسی تصور کا کسی ایسی
چیز میں وجود ہے، جو ادراک کی صلاحیت نہیں رکھتی، ایک کھلا ہوا تناقض ہے،
کیونکہ کسی تصور کا وجود ہی تو بعینہ ادراک ہے، لہذا جس چیز میں رنگ، شکل وغیرہ کا
وجود ہے، اس کو ان کا ادراک بھی ہونا چاہئے، پس یہ بالکل صاف ہے کہ ان تصورات
کا محل کوئی بے ذہن قائم بالذات جو ہر نہیں ہو سکتا،

۸۔ لیکن تم یہ کہہ سکتے ہو کہ گو خود تصورات بغیر ذہن کے نہیں پائے جاتے تاہم
ایسی چیزوں کے ماننے میں کیا قباحت ہے جو ان تصورات کے مثل ہوں، اور یہ تصورات
ان کی نقل اور شبیہ ہوں، اور یہ چیزیں نفس سے باہر بے ذہن مادہ میں موجود ہوں، میرا
جواب یہ ہے کہ ایک تصور تصور ہی کے مثل ہو سکتا ہے، کوئی رنگ یا شکل کسی دوسرے
رنگ یا شکل کے علاوہ کسی اور چیز سے مشابہ نہیں ہو سکتا، اگر ہم ذرا زیادہ غور سے خود اپنے
ذہن کا مطالعہ کریں تو معلوم ہو گا کہ سوا اپنے تصورات کے ہمیں کسی اور شے میں مشابہت
کا تصور ہمارے لئے ناممکن ہے، ایک دوسرا سوال یہ ہے کہ جن چیزوں کو حقیقی اور خارجی خیال
کیا جاتا ہے، اور ہمارے تصورات ان کی تصویر اور عکس بتائے جاتے ہیں آیا ان کا خود علم

و ادراک ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اگر ہو سکتا ہے تو وہ بھی ادراک ہیں اور ہمارے عاقل حاصل ہے۔
لیکن اگر تم کہتے ہو کہ نہیں اُن کا خود کا ادراک نہیں ہو سکتا، تو میں بالتجاربہ جھٹا ہوں
کہ کیا اس کے کچھ بھی معنی ہیں، کہ رنگ ایک ایسی شے سے مستابہ ہے، جو دیکھی نہیں
جاسکتی، یا سخت دوزم ایک ایسی شے کے مانند ہے، جو جھوٹی نہیں جاسکتی، و علیٰ ہذا دوسرے
محسوسات۔

۹۔ بعض لوگ ذاتی اور عرضی صفات کی ایک تفریق قائم کرتے ہیں، اول الذکر
سے، امتداد، شکل، حرکت، سکون، صلابت یا ناقابل نفوذیت، اور عدد مراد لیتے ہیں۔ ثانی الذکر
میں باقی تمام دوسرے صفات محسوسہ کو داخل کرتے ہیں، مثلاً رنگ، آواز، ذائقہ وغیرہ
ان مؤخر الذکر صفات کے تصورات کی نسبت وہ اعتراف کرتے ہیں، کہ یہ کسی ایسی
چیز کی شبیہ نہیں ہیں، جو ذہن سے باہر موجود یا غیر محسوس ہو، لیکن صفات ذاتی کے تصور
کے متعلق ان کا دعویٰ ہے کہ وہ ان چیزوں کا نمونہ یا مثال ہیں جو ذہن سے باہر ایک
بے دہن چیز میں جس کو مادہ کہتے ہیں، موجود ہیں، لہذا مادہ کا مفہوم یہ ہے، کہ وہ ایک بے
حرکت، بے حس جوہر ہے جس میں، امتداد، شکل، اور حرکت فی الواقع جاگزین ہیں، لیکن
ابھی تو کچھ کہا جا چکا ہے اس سے بالکل عیاں ہے، کہ امتداد، شکل، اور حرکت محض ذہنی
تصورات ہیں، اور یہ کہ، ایک تصور صرف دوسرے تصور ہی کے مثل ہو سکتا ہے، اور اس کی
لازمًا نہ وہ خود کسی غیر مددک جوہر میں پائے جاسکتے ہیں، نہ ان کی اصل، لہذا یہ صاف
ہے، کہ مادہ یا جوہر بھی کے مفہوم ہی میں تناقض شامل ہے۔

۱۰۔ جو لوگ اس کے مدعی ہیں کہ شکل، حرکت، اور دوسرے ذاتی یا اصلی صفات

لے خصوصیت کے ساتھ لاک کی جانب اشارہ ہے۔

ذہن سے باہر بے ذہن، انشیا میں موجود ہیں، وہ ساتھ ہی اس کے معترف ہیں کہ رنگ، آواز، سردی، گرمی وغیرہ صفات عرضیہ محض احساسات ہیں، جنکا وجود صرف ذہن میں ہے اور جو مادہ کے چھوٹے چھوٹے ذرات کی مختلف بناوٹ، حرکت اور حجم سے پیدا ہوتے ہیں اس کو وہ ایک ایسی غیر مشتبہ حقیقت یقین کرتے ہیں، جو بلا استثنا ثابت کجا سکتی ہے اب اگر یہ قطعی ہو کہ صفات اصلیہ صفات حسیہ میں اس طرح ضم ہیں کہ ان کا انفصال ناممکن ہے اور ذہن تک میں ان سے الگ نہیں کئے جاسکتے، تو یہ صاف نتیجہ نکلتا ہے، کہ ان کا وجود بھی صرف ذہنی ہی ہے لیکن میں چاہتا ہوں، کہ کوئی شخص غور اور کوشش کر کے بتلائے، کہ کیا وہ کسی طرح کی بھی تجرید ذہنی کی مدد سے کسی جسم کے محض امتداد اور حرکت کا تمام دوسرے حسی صفات سے جدا کر کے تصور کر سکتا ہے، اپنے بارے میں تو محکم و علامہ نظر آتا ہے، کہ میری قوت سے یہ بالکل باہر ہے، کہ کسی ایسے ممندا و متحرک جسم کا تصور قائم کر سکوں، کہ جس میں ایک نہ ایک رنگ، یا کوئی نہ کوئی اور صفت حسی، جسکے متعلق اعتراض کیا جاتا ہے، کہ محض ذہنی ہے، شامل نہ ہو، مختصر یہ ہے کہ تمام دوسرے صفات سے مجرور کر کے محض امتداد شکل اور حرکت کا تصور نہیں ہو سکتا، لہذا جہاں دوسرے حسی صفات کا وجود ہے، وہیں ان کو بھی ہونا چاہئے یعنی صرف ذہن میں،

۱۱۔ پھر یہ بھی مسلم ہے، کہ معرکہ کبر، سرعت و لطو کا وجود بھی ذہن سے باہر کہیں نہیں، کیونکہ یہ چیزیں محض اضافی ہیں، اور آلات حس کی ساحت، اور نوعیت کے اختلاف سے بدلتی رہتی ہیں، لہذا جو امتداد ذہن سے باہر موجود ہے، وہ نہ بڑا ہے، نہ چھوٹا، اسی طرح حرکت نہ تیز ہے، نہ سست، جو دوسرے لفظوں میں یہ کہنا ہے، کہ امتداد و حرکت کے سرے سے کوئی چیز ہی نہیں، مگر تم یہ کہو گے کہ نہیں وہ مطلق امتداد اور مطلق حرکت کے مرتبہ۔

موجود ہیں۔ پس اسی جواب سے ہم کو یہ پوری طرح معلوم ہو جاتا ہے، کہ ذہن سے باہر مند اور متحرک اجسام کے وجود کا اعتقاد کس درجہ تصورات مجرودہ کے عجیب و غریب نظریہ پر مبنی ہے، اس موقع پر میں اتنا کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ مادہ کی یہ بہم اور غیر متشخص تعبیر جسین فلاسفہ حال اپنے غلط اصول کے باعث مبتلا ہوئے ہیں، وہ پُرانے زمانہ کے عقیدہ ہیولی سے کس قدر متساویہ ہے، جو ارسطو اور اس کے متبعین کے ہاں ملتا ہے، اور جس کی ہم اتنی ہنسی اڑاتے ہیں، صلابت کا تصور بھی بے امتداد کے نہیں ہو سکتا، اور چونکہ یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ امتداد کسی بے ذہن جوہر میں نہیں پایا جاسکتا، لہذا صلابت پر بھی ہی صادق آنا چاہئے،

۱۲۔ باقی رہا عدد، تو وہ تو دوسرے صفات کا خارجی وجود مان لینے پر بھی، سراپا ذہن کی پیداوار ہے جس کا روشن ثبوت یہ ہے کہ ایک ہی شے ذہن کے مختلف اعتبارات نظر سے مختلف اعداد کا مصداق بن جاتی ہے، مثلاً ایک ہی امتداد اگر، فٹ اور پانچ کے مختلف حیثیات ذہنی کی بنا پر بہ وقت واحد ایک بھی ہے مین بھی اور چھتیس بھی، عدد کا اضافی اور ذہن پر مبنی ہونا اس قدر واضح ہے کہ یہ نہایت عجیب معلوم ہوتا ہے، کہ کوئی شخص ذہن سے باہر کا مستقل وجود کیونکر قبول کرتا ہے ہم ایک کتاب، ایک صفحہ، ایک سطر، وغیرہ بولتے ہیں جنہیں گو بعض اکابرمان، دوسری متعدد اکائیوں کو شامل ہیں، لیکن حیثیت اکائی کے سب برابر ہیں، اور ہر مثال یہ بالکل ظاہر ہے کہ اکائی کا تعلق تصورات کے ایک خاص مجموعہ سے ہے جس کو ذہن نے کیفیت مالتفک پر لکھا کر دیا ہے،

مثلاً ایک کتاب میں صفحات کی بہت سی اکائیاں شامل ہیں اسی طرح ایک حصہ میں سطروں کی بہت سی اکائیاں داخل ہیں مثلاً یعنی بلا کسی لازمی علاقہ کے،

۱۳۔ میں جانتا ہوں کہ بعض لوگ اس کے مدعی ہیں، کہ اکائی ایک بسیط اور غیر مرکب تصور ہے، جو باقی تمام تصورات ذہنی کے ساتھ ساتھ رہتا ہے، اپنے ذہن میں تو میں اس قسم کا کوئی تصور نہیں پاتا، جو لفظ اکائی کا مصداق بن سکے، اور اگر کوئی ہوتا، تو اس کے علم سے محروم نہ رہتا، بلکہ بہ خلاف اس کے وہ میرے ذہن کے لئے سب سے زیادہ مانا ہوتا، کیونکہ یہ کہا جاتا ہے کہ وہ ہر قسم کے تصورات کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے، اور ہر طرح کے جس و نسکر کے ساتھ اس کا ادراک ہوتا ہے، بس حاصل یہ نکلا کہ یہ بھی ایک تصور مجرد ہے،

۱۴۔ اتنا اور اضافہ کروں گا، کہ جس طرح بعض صفات حسیہ کی نسبت فلاسفہ حایل ثابت کرتے ہیں کہ مادہ میں یا ذہن سے باہر ان کا کوئی وجود نہیں، بعینہ اسی طرح یہ دعویٰ باقی اور صفات حسیہ کے لئے بھی ثابت کیا جاسکتا ہے، خواہ وہ کسی قسم کے ہوں مثلاً یہ کہا جاتا ہے، کہ سردی اور گرمی محض ذہنی کیفیات ہیں، نہ کہ ایسے موجودات خارجی کی شبیہ، جو ذہن سے الگ جو اہر جسمیہ میں موجود اور ان کیفیات کا موجب ہیں کیونکہ ایک ہی جسم جو ایک آدمی کو سرد محسوس ہوتا ہے دوسرے کو گرم معلوم ہوتا ہے، لہذا اب ہم اسی اصول پر یہ کیوں نہ استدلال کریں، کہ شکل اور امتداد بھی ایسے صفات کی شبیہ یا عکس نہیں ہیں، جو کسی خارجی مادہ میں پائے جاتے ہیں کیونکہ ایک ہی شے کو مختلف مقامات سے، یا مختلف ساخت کی آنکھوں کو ایک جگہ سے، وہ متفاوت نظر آتے ہیں اور اسی لئے وہ ذہن سے باہر کی کسی متعین اور قائم بالذات شے کی مثال نہیں ہو سکتے، اس کے علاوہ یہ بھی ثابت ہو چکا ہے، کہ میٹھا اور چھل کسی میٹھی چیز میں نہیں ہوتی ہے کیونکہ وہی چیز بلا کسی تغیر کے بخار یا کسی انقباض و اتفاد کی حالت میں کڑوی ہو جاتی ہے،

کیا اسی طرح یہ بھی ایک معقول بات نہیں ہے، کہ حرکات کا وجود بھی ذہن سے
 باہر نہیں، کیونکہ یہ تسلیم کیا جاتا ہے، کہ جس نسبت سے تصورات کا توار دو تعاقب
 ذہن میں تیز ہو گا اسی نسبت سے حرکت بھی معلوم ہوگی، بے اس کے، کہ خارجی
 محل حرکت میں ذرا بھی تبدیلی واقع ہو،

۱۵۔ خلاصہ یہ ہے، کہ جو شخص اُن دلائل پر غور کرے گا جنکی نسبت خیال کیا جاتا ہے،
 کہ وہ اس امر کو پوری وضاحت کے ساتھ ثابت کر دیتے ہیں، کہ رنگ اور مرزہ کا وجود
 محض ذہنی ہے، تو اُس پر شکست ہو جائیگا، کہ بعینہ یہی دلائل مساوی قوت کیساتھ
 اسی دعویٰ کی امتداد شکل، اور حرکت کے لئے ثابت کرنے میں بھی استعمال ہو سکتے ہیں گو
 یہاں اتنا اعتراف کرنا چاہئے کہ یہ طریق امتدال جس قدر اس امر کو ثابت کرتا ہے، کہ ہم جس کے
 ذریعہ سے یہ نہیں بنا لگا سکتے، کہ کسی شے کا اصلی امتداد یا رنگ کیا ہے، اُس قدر یہ نہیں بہت
 کرتا، کہ امتداد یا رنگ کا وجود کسی خارج از ذہن شے میں نہیں ہے مگر سابق الذکر دلائل اکو
 میں طور پر ناممکن ثابت کر چکے ہیں، کہ رنگ، امتداد، یا کوئی اور محسوس صفت ذہن سے
 باہر کسی بے ذہن محل میں موجود ہو یا صاف صاف یوں کہنا چاہئے، کہ سرے سے کوئی
 ایسی چیز ہے جس کو موجود خارجی کہا جاسکے،

۱۶۔ لیکن باہمہ تم کو مسلم اور مقبول عام خیال کی ذرا اور جانچ کرنی چاہئے، کہا جاتا
 ہے کہ امتداد، مادہ کا ایک عرض ہے، اور مادہ وہ محل ہے جس کے ساتھ یہ عرض قائم ہے
 اب میں چاہتا ہوں کہ تم تشریح کر کے تلاؤ، کہ امتداد کے قائم بالمدہ ہونے کے معنی
 کیا ہیں، تم کہو گے، کہ چونکہ ہم مادہ کا کوئی تصور نہیں رکھتے، اس لئے اس تشریح سے عاجز
 ہیں، میرا جواب یہ ہے، کہ اگرچہ تم حقیقی مادہ کا تصور نہیں رکھتے، لیکن اگر تم اس لفظ کے

کچھ بھی معنی سمجھتے ہو، تو کم از کم تمھارے ذہن میں اس کا ایک منافی تصور ضرور ہونا چاہیگا اور گو تم کو یہ نہ معلوم ہو کہ مادہ کی حقیقت کیا ہے، تاہم یہ ماننا پڑیگا، کہ اتنا ضرور معلوم ہونا چاہئے، کہ اس کا اعراض کے ساتھ تعلق کیا ہے اور ان کے قیام یا المادہ کے کیا معنی ہیں یہ ظاہر ہے، کہ یہاں 'قیام' کا معمولی یا لفظی مفہوم نہیں لیا جاسکتا جسکی رو سے مثلاً ہم یہ کہتے ہیں، کہ عمارت ستون پر قائم ہے، لہذا سوال یہ ہے، کہ اب اس کا مفہوم کیا لینا چاہئے ۱۷۔ بڑے سے بڑے دقیق النظر فلاسفہ نے جو ہر مادی کے جو کچھ معنی بیان کئے ہیں اگر ہم انکی تحقیق کریں تو سب کے سب اس امر کے معترف نکلیں گے کہ وہ ان اصوات سے بجز ایک وجود کلی کے جس میں محل اعراض ہونے کا مفہوم شامل ہے اور کچھ نہیں سمجھتے وجود کا تصور کلی مجھکو تمام تصورات مجردہ سے زیادہ مجرد اور ناقابل فہم معلوم ہوتا ہے، اور اس کے محل اعراض ہونے کے جیسا کہ میں ابھی کہہ آیا ہوں معمولی لفظی معنی تو لئے نہیں جا سکتے، لہذا لامحالہ کوئی اور مفہوم ہونا چاہئے، لیکن وہ کیا ہے، اسکی یہ لوگ تشریح نہیں کرتے اسی لئے جب میں ان دو اجزا پر غور کرتا ہوں جن سے الفاظ جوہر مادی کا مفہوم بنتا ہے، تو مجھکو اطمینان ہو جاتا ہے، کہ ان لفظوں کے کوئی واضح معنی نہیں ہیں، لہذا اس جوہر مادی، یا شکل، حرکت، وغیرہ صفات محسوسہ کے محل پر بحث کی اب ہم بحث کیوں برداشت کریں؟ اور کیا اس تمام بحث کی بنا اس فرض پر نہیں ہے کہ ان صفات کا وجود ذہن سے باہر ہے؟ اور کیا یہ فرض ایک صحیح تناقض اور متضاد یا ناقابل تصور نہیں ہے؟ ۱۸۔ لیکن اگر یہ ممکن بھی ہوتا، کہ اجسام کے تصورات ذہنی کے مقابل میں واقعا ٹھوس، متشکل، اور متحرک جواہر جیسی ذہن سے باہر موجود ہوتے تو بھی ہمارے لئے اس حقیقت کا علم کیونکر ممکن تھا، کہ کوئی نہ تو ہم اس کو جو اس سے جانتے یا قیاس سے، جو اس کا خیال ہے

کہ ان کے ذریعہ سے ہر کوئی صرف اپنے احساسات، تصورات، یا ان چیزوں کا علم ہوتا ہے جن کا براہ راست حواس سے اور اک ہوتا ہے، انہیں چیزوں کو تم جو کچھ چاہو کہہ لو، مگر اس اس بات کا ہرگز سراغ نہیں چلتا، کہ جن چیزوں کا ہم کو ادراک یا احساس ہوتا ہے ان کے مانند غیر محسوس چیزیں ذہن سے یا ہر بھی موجود ہیں، یہ وہ حقیقت ہے جس کا خود مادیین کو اعتراف ہے، لہذا اگر خارجی اشیا کا ہر کوئی سرے سے کچھ علم ہو سکتا ہے، تو اسکی صرف یہی ایک صورت باقی رہ جاتی ہے، کہ قیاساً انہیں براہ راست ادراکات ذہنی سے ان تک پہنچیں،

لیکن گفتگویہ ہے، کہ کون سی دلیل ہم کو اس پر آمادہ کر سکتی ہے کہ محض ان ادراکات ذہنی کی بنا پر ہم خارج از ذہن اجسام کے وجود کا یقین کر لیں، جبکہ خور حاسیان مادہ اس کے مدعی نہیں، کہ ان موجودات خارجی اور ہمارے تصورات ذہنی کے باہر کوئی لازمی رابطہ ہے؛ اب میں یہ کہتا ہوں، کہ اتنا تو سب کو مسلم ہے، کہ ہمارے تمام تصورات ذہنی یا ذہنی بے اس کے کہ ان کے مشابہ خارج میں چیزیں موجود ہوں، پیدا ہو سکتے ہیں، اور خواب جنوں، سرسام وغیرہ نے اس حقیقت کو بالکل ناقابل بحث بنا دیا ہے، لہذا یہ بالکل صاف ہے، کہ تصورات ذہنی کی تخلیق کے لئے، اجسام خارجی کا اتنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ یہ مسلم ہے، کہ وہ کبھی کبھی تو بے اجسام خارجی کی معیت کے خواب وغیرہ کی صورت میں، پیدا ہوتے ہی ہیں اور ہمیشہ بھی اسی طرح پیدا ہو سکتے ہیں،

۱۹۔ گو ہمارے تمام احساسات بے موجودات خارجی کے ملن ہیں، تاہم شاید یہ خیال کیا جائے گا، کہ انہیں کے مانند اجسام خارجی کا فرض کر لینا بہ مقابلہ کسی دوسری صورت کے ان احساسات کے طریق آفرینش کی تشریح و تصور کو زبان آسان بنا دیتا ہے اور اس لئے کم از کم اغلب یہ ہے، کہ خارج میں اجسام عیسٰی کسی شے کا وجود ہے جو

ہمارے ذہن میں تصورات کو پیدا کرتی ہے، لیکن یہ بھی صحیح نہیں کیونکہ اگر ہم مادیات کے ساتھ میں اجسام خارجی کا آلہ دے بھی دیں تو وہ بھی یہ نہیں بتا سکتے کہ ذہن کے اندر تصورات کیونکر پیدا ہوتے ہیں جبکہ ان کا خود اعتراف ہے، کیونکہ وہ یہ سمجھتے ہیں بالکل عاجز ہیں کہ جسم نفس پر کس طرح عمل کر سکتا ہے، یا اس کے لئے یہ کیونکر ممکن ہے کہ نفس میں کسی تصور کو مثبت یا مرتسم کر سکے، لہذا یہ بالکل ظاہر ہے کہ نفس میں تصورات با احساسات کا پیدا ہونا، اسکی مطلق دلیل نہیں، کہ مادہ یا جوہر جسمی کے وجود کو فرض کیا جائے، کیونکہ یہ مسلم ہے کہ اس فرض کے قبول کرنے اور نہ کرنے دونوں صورتوں میں آفرینش تصورات کا عقدہ یکساں طور پر لانا پھیل رہتا ہے، اس لئے اگر اجسام کا ذہن سے باہر وجود ممکن بھی ہونا جب بھی یہ ماننا کہ فی الواقع وہ خارج میں موجود ہیں قطعاً ایک بے دلیل بات ہونی، کیونکہ اس صورت میں بلا کسی حجت کے یہ قبول کرنا پڑتا کہ خدا نے بے شمار ایسی چیزیں پیدا کر دی ہیں جو ہر امر غیر ضروری ہیں اور جس سے کوئی کام نہیں نکلتا،

۲۰۔ حاصل یہ ہے کہ اگر خارج میں اجسام کا وجود ہو بھی، تو بھی یہ ناممکن ہے کہ ہم ان کو کبھی جان سکیں، اور اگر فی نفسہ سنوں، تو بھی ہم انہیں دلائل کی بنا پر ہونے کا دعویٰ کر سکتے ہیں جبکہ بنا پر اس وقت کر رہے ہیں، تھوڑی دیر کے لئے فرض کرو کہ ایک ایسا ذہن ہے، جو بلا اجسام خارجی کی مدد کے اسی قسم کا سلسلہ احساسات، یا تصورات رکھتا ہے، جیسا کہ ہم مذکور یہ تصورات اسی ترتیب و وضاحت کے ساتھ اس ذہن میں مرتسم ہوتے ہیں جس طرح تمہارے ذہن میں نفس اس فرض سے تو کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا، اب میں پوچھتا ہوں، کہ کیا ایسے فرض کردہ ذہن والا آدمی حواسہر جسمی کے وجود کے یقین کے لئے تمام وہ دلائل نہیں رکھتا ہے جو ہم اسی امر کے یقین کے لئے امکاناً رکھ سکتے ہو، کیونکہ وہ بھی سہجہ

کہ اس کے تصورات بیرونی اجسام کا عکس ہیں اور عین کے عمل و تاثیر سے پیدا ہوتے ہیں؟ اس میں مطلق بحث و کلام کی گنجائش نہیں کہ معقول پسند آدمی کے لئے، تنہا یہی ایک خیال اس بات کے لئے کافی ہے، کہ اجسام کے وجود خارجی کے مضبوط ترین دلائل کو بھی اسکی نظر میں مشتبہ اور متزلزل کر دے،

۲۱۔ یہاں تک جو کچھ کہا جا چکا ہے، اگر اس کے بعد وجود مادہ کے خلاف کسی مزید ثبوت کے اضافہ کی ضرورت ہوتی، تو میں تمثیلاً، ایسی بہت سی غلطیاں اور دستوریان دکھو دو زندہ کے ذکر سے قطع نظر کر کے، بیان کر سکتا تھا، جو اس اعتقاد سے پیدا ہوئی ہیں، فیلسفہ میں بے شمار منازعات اور جھگڑوں کا منتشر ماہ ہے، اور مذہب میں بھی کچھ کم اہم ختم انداز یا مہین کی ہیں، لیکن یہ موقع انکی تفصیلات کا نہیں ہے، اولاً تو اس لئے کہ جو حیر خود سہادت ذہنی یا بدایت سے ثابت ہو چکی ہو، اسکی توثیق کے لئے قیاسی دلائل کا فراہم کرنا غیر ضروری ہے، اور دوسرے اس لئے کہ آگے چلکر اس پر گفتگو کا کسی قدر اور موقع ملے گا،

۲۲۔ جھکھو ڈر ہے، کہ لوگ خیال کریں گے، کہ میں نے اس موضوع کی توضیح و بیان میں غیر ضروری اور بے جا تطویل سے کام لیا ہے، کیونکہ جوشی ذرا بھی سمجھ رکھتے والے آدمی کے ذہن میں پوری وضاحت کے ساتھ دو ایک سطریں آ سکتی ہے، اس کی اس قدر شرح و بسط کی کیا ضرورت، لیکن اس درد مری کی غرض محض تمہارے خیالات کی پرتال تھی، کہ کیا تم، آواز، شکل، حرکت، یا رنگ کے ذہن سے باہر یا بے کسی کے ادراک کے ہوئے موجود ہونے کا تصور بھی کر سکتے ہو، اس معمولی جانچ سے غالباً اتنا نظر آ گیا ہوگا، کہ جس چیز کے لئے تم اس قدر جھگڑتے ہو، وہ ایک کھلا ہوا اتنا قفل ہے، اس ساری بحث کے بعد بس میں اس نتیجہ پر قناعت کرتا ہوں، کہ اگر تم کسی ممتد، متحرک جسم یا کسی تصویر یا جمالی تصویر

وجود کا، اس کے ادراک کرنے والے ذہن سے باہر ہر فن تخیل بھی کر سکتے ہو تو میں فوراً باز و دعویٰ داخل کر دوں گا، اور اجازت دیدن گا، کہ تمام اجسام کے وجود خارجی کو جس کے لئے اتنی جنگ برپا ہے، قبول کر لو، گو تم کوئی ثبوت نہ دے سکو، کہ ان کے وجود کو کیوں باور کرتے ہو اور نہ نفس وجود کے فرض کر لینے پر اس کا کوئی استعمال بنا سکو، یعنی اگر تمہارے خیال درائے کا محض امکان بھی صحیح ہے، تو بس وہی واقعیت کی بھی دلیل ہے،

۶۳۔ تم کہو گے، کہ اس سے زیادہ میرے لئے کون چیز آسان ہے کہ مثلاً یہ تصور کروں کہ باغ میں درخت اور کمرہ میں کتا بن موجود ہیں، گو ان کے احساس و ادراک کے لئے وہاں قریب کوئی آدمی نہ ہو، میرا جواب یہ ہے، کہ بے شک تم ایسا تصور کر سکتے ہو، اس میں کوئی دشواری نہیں لیکن میں یہ التجا دریافت کرتا ہوں، کہ اسکی حقیقت اس سے زائد کیا ہے، کہ تم خود اپنے ذہن میں بعض تصورات قائم کرتے ہو، جنکو کتا بن اور درخت کہتے ہو، اور ساتھ ہی تم اس تصور کو حذف کر دیتے ہو یا نہیں قائم کرتے، کہ کوئی شخص ان کا احساس کر رہا ہے؟ لیکن کیا تم خود اس اننا میں ان کا ادراک اور خیال نہیں کرتے رہے ہو، اور ساتھ ہی تم اس تصور کو حذف کر دیتے ہو اس سے صرف اتنا ظاہر ہوتا ہے کہ تم اپنے ذہن میں تخیل اور تصورات سازی کی قوت رکھتے ہو، لیکن اس سے یہ نہیں نکلتا کہ تم اس امر کو مکمل تصور کر سکتے ہو کہ جو کچھ تم خیال کرتے ہو، وہ ذہن سے باہر موجود ہو سکتا ہے پس مطلوبہ حصول کیلئے یہ ناگزیر ہے، کہ تم یہ تصور کرو کہ وہ بے تصور یا خیال کے موجود ہیں جو ایک بین تناقض ہے، جب ہم اجسام کے وجود خارجی کے تصور پر اپنی انتہائی طاقت صرف کر رہے ہوتے ہیں، تو اس تمام وقت میں ہم صرف اپنے ہی تصورات کو سوچتے ہوتے ہیں لیکن

جو نکتہ ذہن کی توجہ خود اپنی جانب نہیں رہتی، اس لئے وہ اس دھوکہ میں پڑ جاتا ہے، کہ اسکو موجود فی الخارج چیزوں کا تصور ہو رہا ہے، گو دراصل اس تمام وقت میں وہ تصورات خود اسی کے ذہن میں موجود ہوتے ہیں اس دعویٰ کی سچائی اور حقیقت ذرا سے تامل سے ہر شخص پر اندیشہ ہو سکتی ہے اور معلوم ہو سکتا ہے کہ جو ہر جہی کے وجود کے خلاف مزید دلائل کی بھرمار غیر ضروری ہے،

۶۴۔ اگر ہم خود اپنے خیالات کی ذرا تفتیش کریں، تو یہ نہایت واضح طور پر معلوم ہو سکتا ہے، کہ آیا محسوسات کے موجود فی الخارج یا قائم بالذات ہونے کے معنی کا سمجھنا چارے لئے ممکن ہے یا نہیں، مجھکو تو صاف یہ نظر آتا ہے، کہ ان لفظوں کا مفہوم یا تو ایک صیرگی تناقض ہے، یا سرے سے بے معنی ہیں، باقی دوسروں کو اس کا یقین دلانے کیلئے میرے نزدیک اس سے زیادہ سیرافہم اور معقول کوئی طریقہ نہیں ہے کہ ان سے التجا کی جائے کہ خود اپنے خیالات و افکار پر کون سے آجہ کریں، اور اگر اس توجہ سے ان تعبیرات یا الفاظ کا بے معنی پن اور تناقض عیان ہو جاتا ہے، تو پھر انکی تسکین کیلئے یقیناً کسی اور چیز کی حاجت نہیں، اسی بنا پر میں اس پر مصر ہوں، کہ بے ذہن بننا کا مستقل یا قائم بالذات وجود یا تو ایسے الفاظ ہیں جن کے کوئی معنی نہیں، یا پھر تناقض پر مبنی ہیں بس یہی نکتہ ہے جسکو میں بار بار دہرانا ہوں اور جس پر اتنا زور دیتا ہوں، اور جس کے سمجھنے کی نہایت سنجیدگی اور قوت کے ساتھ قارئین کے توجہ آمیز خیالات سے سفارش کرتا ہوں،

۶۵۔ ہمارے تصورات، احساسات، خیالات یا وہ چیزیں جنکا ہم ادراک کرتے ہیں، خواہ بھی فرق و امتیاز کے لئے ان کے نام کچھ بھی ہوں، ایک میں دوسرے کے سبب بدلتے غیر فاعل یعنی ان کے اندر کسی قسم کی قوت یا فاعلیت نہیں ہے،

لہذا ایک تصور یا خیال کسی دوسرے میں کوئی تبدیلی نہیں پیدا کر سکتا، اس حقیقت کے باور آنے کے لئے اس سے زیادہ کسی اور شے کی ضرورت نہیں ہے، کہ خود اپنے تصور کا بے پردہ ملاحظہ کیا جاوے، کیونکہ جب یہ اور ان کا ہر جزو صرف ذہن ہی میں موجود ہے تو از خود یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ انکی ہستی بس اتنی ہی ہے کہ ان کا ادراک کیا جاتا ہے لیکن جو شخص اپنے تصورات پر خواہ وہ حسی ہوں یا فکری، توجہ کر لگا، اُس کو معلوم ہو جائیگا، کہ اُن کے اندر کوئی قوت یا فعالیت نہیں ہے، معمولی توجہ سے ہم پر یہ نیکشف ہو سکتا ہے کہ تصور کی ذات ہی میں اس قدر انفعالیات اور بے حرکتی داخل ہے، کہ اس سے کسی فعل کا صادر ہونا، یا زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہو، کہ اس کے لئے کسی شے کی علت بننا ممکن ہے علی ہذا یہ کسی فاعل ہستی کا عکس یا مماثل بھی نہیں ہو سکتا ہے، جیسا کہ آٹھویں بند میں واضح ہو چکا ہے جس سے صاف طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ امتداد، شکل اور حرکت ہمارے احساسات کی علت نہیں ہو سکتے، لہذا یہ کہنا، کہ یہ چیزیں ان قوتوں کے آفریدہ نتائج ہیں، جو ذرات مادی کی خاص ترتیب، حرکت، عدد اور حجم سے پیدا ہوتی ہیں قطعاً غلط ہے۔ ۲۶۔ ہمارے اندر تصورات کی آمد و رفت ہر وقت برابر جاری رہتی ہے، بعض اوقات بیدار ہوتے ہیں بعض بدل کر دوسری صورت اختیار کر لیتے ہیں، یا سرے سے معدوم ہو جاتے ہیں، لہذا ان تصورات کی کوئی نہ کوئی علت ہونی چاہئے جس پر یہ موقوف ہوں اور جو انکی تخلیق و تعمیر کا باعث ہو، اوپر کے بند سے یہ واضح ہو چکا ہے، کہ کسی صفت تصور یا مجموعہ تصورات میں تو علت بننے کی صلاحیت ہے نہیں، لہذا اس کام کے لئے کوئی نہ کوئی جوہر ہونا چاہیے لیکن ساتھ ہی یہ بھی ثابت کیا جا چکا ہے، کہ کسی جسمی یا مادی جوہر کا وجود نہیں ہے، اس لئے اب صرف یہی صورت رہ جاتی ہے کہ ایک غیر مادی جوہر

فاعل یا روح ان تصورات کی علت ہے،

۲۷۔ روح ایک بسیط، ناقابل تقسیم، اور فعال ہستی ہے، جب یہ تصورات کا احساس یا ادراک کرتی ہے، تو اس کو فہم کہا جاتا ہے، اور جب ان کو خلق کرتی ہے یا کسی اور طرح سے ان پر تصرف کرتی ہے، تو اس کو ارادہ سے موسوم کیا جاتا ہے، لہذا خود روح کا کوئی تصور نہیں قائم کیا جاسکتا، کیونکہ تصورات، خواہ وہ کیسے ہی کیوں نہ ہوں، سب کو سب منفعل اور عظیم الحرت ہیں (دیکھو جلد ۲۵) اس لئے وہ کسی فعال ہستی کو متشال یا شبیہ کی حیثیت سے ہمارے سامنے نہیں پیش کر سکتے، ایک ذرا سی توجہ سے ہر شخص پر یہ ظاہر ہو سکتا ہے کہ کوئی ایسا تصور حاصل کرنا قطعاً ناممکن ہے، جو اس مبدا سے فعال مشابہ ہو، جو تصورات کی حرکت و تغیر کا موجب ہے، روح یا اس ہستی فعال کی ماہیت ہی ایسی واقع ہوئی ہے کہ اس کے پیدا کردہ آثار و نتائج کے علاوہ کسی اور طرح سے بذات خود اس کا ادراک نہیں ہو سکتا، اگر کسی شخص کو اس بیان کی صداقت بن کلام ہے، تو اس کو سوچنا اور کوشش کرنا چاہئے، کہ کیا کبھی قوت یا فعال ہستی کا تصور باندھ سکتا ہے، اور کیا وہ ارادہ اور فہم نامی دو بڑی اور اصولی قوتوں کے ایک دوسرے سے ممتاز اور الگ تصورات رکھتا ہے، اور پھر اسی طرح ان دونوں تصورات کو مطلق جوہر یا مطلق وجود کے ایک تیسرے تصور سے علیٰ ہر سکتا ہے، جہاں یہ اعتباری خیال بھی شامل ہے، کہ مذکورہ بالا دونوں قوتیں اس کے ساتھ قائم ہیں، یا یہ ان کا محل ہے جسکو ہمولا روح یا نفس کہا جاتا ہے، بیشک بعض لوگ اس کے مدعی ہیں، کہ وہ ان تمام چیزوں کے الگ الگ تصورات رکھتے ہیں۔ لیکن، جہاں تک میں سمجھ سکتا ہوں ارادہ، روح یا نفس کے الفاظ کی دفع مختلف و متمايز تصورات کے لئے ہونا درکتا دوسرے سے کسی تصور ہی کے لئے نہیں ہے، بلکہ ایک ایسی

نئے کیلئے ہے، جو تصورات سے بالکل مختلف ہے اور جو فعال ہونے کی بنا پر کسی تصور کی نمایندہ یا معامل نہیں ہو سکتی (البتہ اتنا اعتراف کرنا چاہئے، کہ روح نفس اور افعال نفس مثلاً خواہش، محبت نفرت، وغیرہ کا اس حیثیت سے ہم ایک قسم کا درک رکھتے ہیں کہ ان لفظوں کے معنی جانتے یا سمجھتے ہیں)

۲۸۔ البتہ میں یہ پاتا ہوں، کہ اپنے ذہن میں تصورات کو جب چاہوں پیدا کر سکتا ہوں اور یہ کہ تصورات کے ایک سین کو دوسرے سین سے جتنی بار ضرورت ہو بدل سکتا ہوں لیکن اسکی حقیقت اس سے زیادہ نہیں، کہ میں نے ارادہ کیا اور یہ یا وہ تصور ذہن میں آج موجود ہوا تصورات کے بنانے اور لگا ٹرنے کی اس طاقت کی بنا پر نفس کو نہایت بجا اور بوزو طور پر فاعل کا لقب دیا جاتا ہے، یہاں تک تو یقینی اور ذاتی تجربہ پر مبنی ہے، لیکن جب ہم نے ذہن عوالم کا نام لیتے ہیں یا ارادہ سے الگ کر کے تصورات کی آفرینش کا ذکر کرتے ہیں تو وہ محض لفظوں کا دلچسپ کھیل ہوتا ہے،

۲۹۔ مجھ کو اپنے ذاتی خیالات پر تصرف کا جہ ہے جتنا اختیار حاصل ہو، لیکن وہ تصورات جس کا علم براہ راست حس سے ہوتا ہے، میرے ارادہ کے قطعاً تابع نہیں جب میں ذہنی روٹی میں اپنی آنکھیں کھولتا ہوں، تو پھر یہ میرے اختیار میں نہیں رہتا، کہ دیکھوں یا نہ دیکھوں یا یہ کہ صرف فلاں فلاں چیزیں میری نظر کے سامنے آویں، یہی حال سماعت وغیرہ دوسرے حواس کا ہے، کہ جو تصورات ان میں مرسم ہوتے ہیں، وہ میرے ارادہ کے آفریدہ نہیں ہوتے لہذا کوئی اور ارادہ یا روج ہے، جو ان کو پیدا کرتی ہے،

۳۰۔ تصورات حسی بہ نسبت تصورات تخیلی کے بہت زیادہ مضبوط، راسخ، اور واضح ہوتے ہیں،

۱۔ یہ عبارت دوسرے اڈیشن میں اضافہ لگائی ہے،

ساتھ ہی ان میں ایک استحکام، ترتیب اور تناسب ہوتا ہے، وہ بے ربط یا بے سر و پا طور پر نہیں پیدا ہوتے، جیسا کہ اکثر ارادہ انسانی کے پیدائے ہوئے تصورات میں واقع ہوتا ہے بلکہ ایک منظم سلسلہ میں گذرے ہوتے ہیں، ان کا قابل آفرین نظم و ارتباط پوری طرح ان کے صانع کی حکمت و فضل کی تصدیق کرتا ہے جن مندرجہ ہوئے قوانین یا منضبط اصول کے ساتھ صانع روح ہمارے اندر تصورات حسی کو پیدا کرتی ہے، انھیں کا نام انوائس فطرت ہے، ان نو میں فطرت کا علم ہلکے تجربہ سے ہوتا ہے، جو مثلاً تا ہے، کہ فلاں فلاں قسم کے تصور معمولاً دوسرے فلاں فلاں تصورات کے ساتھ لازم و ملزوم ہیں

۳۱۔ یہ تجربہ ایک قسم کی پیش بینی بخشتا ہے جس سے ہم اس قابل ہو جاتے ہیں کہ اپنے افعال کو منضبط کر کے زندگی کے لئے نفع بخش بنالیتے ہیں، اور جس کے بغیر ہم ایک دائمی، خسران میں رہتے، ہم نہ جان سکتے کہ کیوں کر کسی کام کو کرین، تاکہ وہ ہمارے لئے چھوٹی سے چھوٹی حسی لذت تک کو مہیا کر سکے، اور حقیر سے حقیر حسی اہم کو دور کر سکے، غذا قوت بخشتی ہے، نیند تازہ دم بناتی ہے، آگ گرمی پہنچاتی ہے، اور تخم ریزی کے وقت بونے سے، کٹنی کے وقت غلیہ اہل ہوتا ہے، خلاصہ یہ کہ فلاں فلاں نتائج کے حصول کیلئے فلاں فلاں وسائل کار آ رہے ہیں، یہ ساری باتیں ہم کو اپنے تصورات کے اندر باہمی کسی لزوم کے نکش دیتے ہیں بلکہ صرف فطرۃ کے مقررہ قوانین و نوایس کے مشاہدہ سے معلوم ہوتی ہیں جس کے بغیر ہم سب عدم یقین، حیرت و تشویش کے عالم میں مبتلا رہتے، اور ایک معمر آدمی نو زائیدہ بچہ سے زیادہ نہ جانتا کہ اپنے احوال زندگی کو کیوں کر سرانجام کرے،

۳۲۔ لیکن یہ ساری منضبط اور استوار کار فرمائی جو اس حکمران روحانی ہستی کے فضل و حکمت کی بین شہادت ہے، جس کا ارادہ قوانین فطرۃ کا موجد ہے، خود ہی ذات تک

ہمارے ذہن کی رہنمائی سے اس درجہ عاجز ہے، کہ وہ عللِ ثانیہ کے پیچھے بھٹکتا پھرتا ہے کیونکہ جب ہم دیکھتے کہ فلان حسی تصورات کے ساتھ ہمیشہ دوسرے فلان حسی تصورات آتے ہیں اور ہم جانتے ہیں کہ یہ ہمارے ارادہ سے نہیں ہوتا تو ہم فوراً قوتِ فعلِ ثانیہ تصور ہی کی جانب منسوب کر دیتے ہیں، اور ایک کو علتِ دوسرے کو معلول بنا لیتے ہیں جس سے زیادہ کوئی سی مہل اور ناقابلِ فہم نہیں ہو سکتی، مثلاً یہ دیکھ کر کہ جب ہم ایک خاص گول شکل کی روٹن چیز کا آنکھ سے احساس کرتے ہیں تو اسی وقت چھوٹے سے اس تصویر یا کیفیت کا احساس ہوتا ہے جسکو گرمی کہا جاتا ہے، لہذا ہم یہ نتیجہ نکال لیتے ہیں کہ آفتاب گرمی کی علت ہے اسی طرح یہ دیکھ کر کہ اجسام کی حرکت و تصادم کے ساتھ ہمیشہ آواز پیدا ہوتی ہے، یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ دوسرا پہلے کا معلول ہے،

۳۳۔ وہ تصورات جنکو صالح عالم خود خواہ اس پر قسم و منقش کرتا ہے حقیقی چیزیں کہلاتی ہیں، باقی جو تصورات تخیل سے پیدا ہوتے ہیں، وہ چونکہ نسبتاً منقطع و واضح اور یا بیکار کم ہوتے ہیں اس لئے وہ ان حقیقی چیزوں کے تصورات یا تماثل کے نام سے موسوم ہیں، جبکہ وہ عقل یا شبیہ ہوتے ہیں، لیکن باوجود اس کے ہمارے احساسات بھی خواہ وہ کتنے ہی واضح اور علی کیون نہ ہوں، ہیں تصورات ہی، یعنی ان کا وجود بھی ہمارے تخیلی تصورات کی طرح صرف ذہن میں ہے، تصورات حسی نسبت تخیلاتِ ذہنی کے زیادہ قوی یا ترتیب اور متناسب ہونے کی بنا پر زیادہ حقیقی خیال کئے جاتے ہیں، لیکن یہ اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہو سکتی، کہ ذہن سے باہر موجود ہیں، یہ بھی سچ ہے، کہ وہ حقیقت اس کے، کہ ایک دوسرے ارادہ اور قوی پر روحانی ہستی کے آفریدہ ہوتے ہیں، اس لئے ہمارے ارادہ اور ذہن کے کم تابع ہوتے ہیں تاہم ہیں وہ بھی تصورات ہی، اور یہ قطعاً ہے کہ کوئی تصور خواہ وہ دھندھلا ہو، یا اجاگر، اپنے

اور اک کرنے والے ذہن سے الگ نہیں ہو جو ہو سکتا،

۳۴۔ قبیل اس کے کہ ہم آگے بڑھیں، یہ ضروری معلوم ہوتا ہے، کہ کچھ وقت اُن اعتراضات کے جواب پر صرف کیا جائے، جو ہمارے پیش کردہ اصول پر اُغلائے جاسکتے ہیں۔ اس کام میں اگر تیز فہم لوگوں کو میری طوالتِ بیان کی شکایت پیدا ہو، تو اُن سے معذرت کا خواست کارہوں، کیونکہ اس قسم کی چیزوں کو تمام آدمی کیساں سرعت کے ساتھ نہیں سمجھ سکتے اور میری خواہش ہے کہ ہر شخص سمجھے،

سب سے اول تو یہ اعتراض ہوگا، کہ مذکورہ بالا اصول کی بنا پر کائنات کا حقیقی اور مادی حصہ تو عالم سے یکسر نابود ہو جاتا ہے، اور اسکی جگہ تصورات کی محض ایک وہی سکیم رہ جاتی ہے جو چیز موجود ہے، وہ بس ذہن ہی میں موجود ہے، اس کے یہی معنی ہیں، کہ تمام چیزیں صرف خیالی ہیں، لہذا آفتاب ماہتاب اور ستاروں کی کیا حقیقت باقی رہتی ہے؟ مکان، دریا، پہاڑ درخت، پتھر، بلکہ خود اپنے احسام کی نسبت ہم کو کیا خیال کرنا چاہئے؟ کیا یہ سب فقط ہمارے خیالی ادھام و التباسات ہیں؟ ان کا اور اس قسم کے تمام ممکن اعتراضات کا جواب یہ ہے کہ کہ مقدم الذکر اصول کی بنا پر ہم عالمِ فطرت کی ایک شے سے بھی نہیں محروم ہوتے، جو کچھ ہم دیکھتے، سنتے، یا کسی اور طرح سمجھتے اور اوراک کرتے ہیں، وہ سب علی حالہ محفوظ اور اتنا ہی حقیقی رہتا ہے، جتنا کبھی تھا، کائناتِ فطری کا قطعی وجود ہے، اور حقائقِ وادھام کے درمیان کامل فرق قائم رہتا ہے، یہ دعویٰ ۲۹-۳۰ اور ۳۳ بند سے بالکل روشن ہے، جہاں ہم نے بتلایا ہے، کہ خود ساختہ تصورات یا خیالی چیزوں کے مقابل میں حقیقی چیزوں سے کیا مراد ہے، لیکن پھر بھی دونوں کا وجود صرف ذہن ہی میں ہیں، اور اس خفیت سے دونوں تصورات ہیں،

۳۵۔ میں اپنے استدلال سے کسی شے کے وجود کو باطل کرنا نہیں چاہتا، خواہ اس شے کا

علم حواس سے ہو، یا فکر و تخیل سے جن چیزوں کو میں آنکھوں سے دیکھتا، اور ہاتھوں سے چھوتا ہوں، وہ موجود ہیں، اور حقیقتہً موجود ہیں، مجھ کو اس میں ذرا بھی کلام نہیں، ہم جس چیز کے وجود کا انکار کرتے ہیں، وہ صرف وہ ہے جسکو فلاسفہ مادہ یا جوہر جہانی کہتے ہیں، اس انکار سے بنی نوع انسان کو نہ کوئی ضرر پہنچا ہے اور نہ آئندہ کبھی اسکو اس کمی کا احساس ہوگا، البتہ ملاحظہ کو اپنے زندگی کی حمایت کے لئے ایک بے معنی نام کے سہارے کی حاجت ہے اور ساتھ ہی فلاسفہ کو غالباً یہ محسوس ہوگا، کہ اہل کے ہاتھ سے عمت کاری اور ہم آویزی ایک آلہ نکل گیا،

۳۶۔ اگر کوئی شخص یہ خیال لگاتا ہے کہ ہمارا دعویٰ، چیزوں کے وجود یا واقعیت سے دنیا کو محروم کر دیتا ہے، تو وہ دراصل اب تک جو کچھ ممکن ترین وضاحت کے ساتھ مذکور ہوا اس کے سمجھنے سے بہت دور ہے، جو کچھ کہا گیا ہے اس کا حاصل پھر س لہو جوہر روحانیوں یا انسانی اذہان کا وجود ہے، جو اپنے اندر تصورات کو جب چاہتے ہیں پیدا کرتے ہیں، لیکن یہ تصورات حسی تصورات کے دیکھے ہوئے و معذملے کمزور اور ناپائدار ہوتے ہیں البتہ حسی تصورات بندھے ہوئے قوانین یا تو ایسی فطرت کے مطابق ہوتے ہیں، اس لئے پتہ چلتا ہے کہ وہ کسی ایسے نفس کے معلوم یا بین جو انسانی نفوس سے زیادہ قدرت والا اور حکیم ہے اس لئے انکو بہ نسبت مقدم الذکر تصورات کے زیادہ حقیقی خیال کیا جاتا ہے جس کے معنی یہ ہوسکتے ہیں کہ یہ زیادہ موثر و مرتب، اور واضح ہیں، اور ساتھ ہی خود اس ذہن کی اختراع نہیں ہیں، جو ان کا اور اک کرتا ہے، پس اسی معنی میں وہ آفتاب جو مجھ کو دن میں دکھائی دیتا ہے و قمر آفتاب، اور جس کا رات کے وقت تخیل ہوتا ہے، وہ دن والے کا تصور ہے حقیقت اور واقعیت کا یہاں جو مفہوم بیان کیا گیا، اس سے یہ بالکل صاف ہو جاتا ہے، کہ بنائات ستارے معدنیات، اور نظام کائنات کے باقی تمام اجزاء ہمارے اصول سے بھی اسی طرح ایک

حقیقی ہستی میں جس طرح کسی اور اصول کے رو سے، باقی اگر لوگ لفظ حقیقت سے، کوئی ایسی چیز مراد لیتے ہیں جو میرے غی سے مختلف ہے، تو ان سے درخواست ہے کہ خود اپنے خیالات کی جانچ کریں، اور سمجھیں، کہ اصلیت کیا ہے،

۳۷۔ اب اس پر البتہ زور دیا جائے گا کہ اچھا کم از کم اتنا تو صحیح ہے، کہ ہمارے اس اصول کی بنیاد پر تمام جواہر جسمانیہ نابود ہوئے جاتے ہیں، میری طرف سے اس کا جواب یہ ہے، کہ لفظ جوہر سے اگر عامی معنی مراد ہیں، یعنی صفات محسوسہ، مثلاً امتداد، صلاحیت وزن وغیرہ کا مجموعہ، تو اس کے انکار کا میں ہرگز مجرم نہیں ہوں، لیکن اگر اس کا فلسفیانہ مفہوم مراد ہے یعنی وہ شے جس کے ساتھ خارج از ذہن اعراض یا صفات قائم ہیں، تو بے شک مجھ کو اعتراف ہے کہ میں اسکو نابود کرنا چاہتا ہوں بشرطیکہ کسی شخص پر ایسی چیز کے نابود کر بیگا الزام لگایا جاسکتا ہے جس کا خارج میں کو کیا تغیل تک میں کبھی کوئی وجود نہ تھا۔

۳۸۔ لیکن پھر بھی تم یہ کہو گے، کہ یہ کہنا نہایت عجیب و غریب معلوم ہوتا ہے، کہ

تم تصورات کھاتے پیتے اور پہنتے ہیں، بیشک یہ تسلیم ہے، مگر اسکی وجہ صرف یہ ہے، کہ عام لوگ چال میں لفظ تصور صفات حسیہ کے ان مرکبات کے لئے نہیں استعمال ہوتا جن کو چیزیں کہا جاتا ہے، اور یہ یقینی ہے کہ زبان کے مانوس استعمال کے خلاف کوئی بھی تعبیر یا لفظ ہو، وہ عجیب اور ٹھکانہ خیز معلوم ہو گا۔ لیکن اس کا اثر ہمارے دعویٰ کی صحت پر مطلق نہیں پڑ سکتا جو دوسرے لفظوں میں یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ ہم ان چیزوں کو کھاتے پیتے ہیں، جو براہ راست آلاتِ حسی سے محسوس ہوتی ہیں، سختی، نرمی، رنگ، ذائقہ، گرمی، خشکی وغیرہ جنکی باہمی ترکیب سے مختلف قسم کے کھانے اور لباس تیار ہوتے ہیں، انکی نسبت یہ اچھی طرح ثابت کیا جاسکتا ہے کہ وہ صرف اپنے ادراک کرنے والے ذہن میں موجود ہیں، اور ان کو تصورات کہنے کے

بس اسی قدر معنی ہیں، یہ لفظ تصور بھی اگر چیز کی طرح عام طور پر استعمال ہوتا، تو بھی عجیب اور محکمہ
 خیز نہ معلوم ہوتا، بلکہ اس تعبیر کی لفظی موزونیت سے بحث نہیں ہی، بلکہ محض معنوی صحت سے
 اس لئے اگر تم اس پر اتفاق کر لو، کہ ہم ان چیزوں کو کھاتے، پیتے ہیں، جیسا براہ راست حواس
 سے علم ہوتا ہے اور جو بے ادراک کئے ہوئے، ذہن سے باہر نہیں موجود ہو سکتیں، تو میں فوراً
 یہ قبول کر لوں گا، کہ ان کو تصورات کے بجائے چیزیں کہنا رواج کے زیادہ مناسب یا مطابق ہے
 ۳۹۔ اگر یہ پوچھا جائے، کہ میں تصور کا لفظ کیوں استعمال کرتا ہوں، اور عام رواج کے
 مطابق چیز کیوں نہیں کہتا، تو اس کے جواب میں دو چیزیں پیش کی جاسکتی ہیں، اول تو یہ کہ
 تصور کے مقابل میں چیز کا لفظ جب بولا جاتا ہے تو اس سے علی التعموم کوئی ایسی شے بھی جاتی ہے
 جو ذہن سے باہر موجود ہے، دوسرے یہ کہ چیز تصور کی نسبت زیادہ وسیع مفہوم میں مستعمل
 جس میں تصورات کی طرح خود روح یا ادراک کرنے والی شے بھی شامل ہے، لہذا چونکہ محسوسات
 کا وجود صرف ذہن میں ہے، اور وہ غیر مدک اور غیر فاعل ہیں، اس لئے میں نے ان کے
 اوپر کرنے کے لئے لفظ تصور کا انتخاب کیا، جو ان تمام خصوصیات کو جامع ہے،

۴۰۔ لیکن باوجود ان سب باتوں کے پھر بھی ایک شخص یہ جواب دے سکتا ہے کہ
 کہ کچھ بھی ہو اگر وہ اپنے حواس پر اعتماد کر نیکے لئے مجبور ہے اور چاہے جتنے روشن اور عائب دلائل
 پیش کئے جائیں، وہ کبھی ان سے اتنا متاثر نہیں ہو سکتا، کہ حواس کے یقین و قطعیت کو منہ دے
 کر سکے اچھائی ہی سہی، حواس کے مرتبہ شہادت کو تم جتنا چاہو بلند مرتبہ ثابت کر دو یہی چاہئے
 ہیں اور بالکل تمہارے ساتھ ہیں، کیونکہ اس امر میں کہ جو کچھ میں دیکھتا سنتا اور محسوس کرتا ہوں
 وہ موجود ہے، یعنی جگہ اس کا احساس ہوتا ہے، اس سے زیادہ جگہ تک نہیں، جتنا خود اپنے
 وجود میں، لیکن میری یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ جس کی شہادت باسند کسی ایسی شے کا اگر

ثبوت قرار پاسکتی ہے جس کا حواس سے ادراک ہی نہیں ہوتا، ہم کسی آدمی کو مشکلا در حواس سے بے اعتبار بنانا نہیں چاہتے، بلکہ ہمارے اصول سے تو اگلے علم حواس کو ہر ممکن المنصور قوت و اعتبار حاصل ہوتا ہے، اور کوئی اصول ہمارے اصول سے زیادہ منطیک کا لہجہ نہیں، جیسا کہ آگے چل کر وضاحت کے ساتھ معلوم ہوگا،

۴۱۔ دوسرا اعتراض یہ کیا جاسکتا ہے، کہ مثلاً حقیقی آگ اور آگ کے تصور میں کسی شخص کے واقعی جل جانے اور خواب یا تخیل میں جل جانے میں، نہایت بڑا فرق ہے، اگر ہم کو اس واقعی آگ کی نسبت جس کو دیکھتے ہو صرف خیالی آگ ہونے کا گمان ہے تو اپنا ہاتھ والو حقیقت کھل جائیگی، یہ اور اسی طرح کی دوسری باتیں ہمارے عادی کے خیالات پیش کی جاسکتی ہیں جنہیں سے ہر ایک کا جواب جو کچھ اوپر کہا گیا ہے، اس میں صاف موجود ہے، یہاں صرف اتنا اضافہ کافی ہے، کہ اگر حقیقی آگ، آگ کے تصور سے بالکل الگ شے ہے، تو وہ حقیقی درد جو اس سے جلنے سے پیدا ہوتا ہے، خود اسی درد کے تصور سے بالکل الگ ہونا چاہئے، حالانکہ اس کا کوئی شخص دعویٰ نہ کرے گا، کہ حقیقی درد اپنے تصور سے ماوراء کسی بے حس شے میں یا ذہن سے باہر موجود ہے، یا امکاناً موجود ہو سکتا ہے،

۴۲۔ تیسرا اعتراض یہ ہو سکتا ہے، کہ ہم راہبہ چیزوں کو خارج میں یا اپنے دور ایک فاصلہ پر دیکھتے ہیں اس لئے لازماً ماننا پڑتا ہے کہ وہ ذہن میں نہیں ہیں، کیونکہ یہ بالکل بے معنی ہے کہ جو چیزیں کسی میل کے فاصلہ پر نظر آ رہی ہیں وہ اتنی ہی قریب ہوں جتنے خود ہمارے ذہنی خیالات اس کے جواب میں یہ امر ملحوظ رکھنا چاہئے کہ خواب میں بھی اکثر چیزوں کو بہت دور دیکھتے ہیں تاہم یہ اعتراف کیا جاتا ہے کہ وہ صرف ذہن ہی میں موجود ہیں،

۴۳۔ لیکن اس بحث کی پوری توضیح کے لئے اس پر غور کرنا ضروری ہے، کہ ہم نہ صرف

خود فاصلہ با فاصلہ والی چیزوں کا کیوں کر ادراک کرتے ہیں، کیونکہ اگر خود خارجی مسافت اور اس کے اندر کی بعض چیزیں دراصل نزدیک اور بعض دور دکھائی دیتی ہیں، تو یہ ہمارے اس دعویٰ کے مخالف نظر آتا ہے، کہ چیزوں کا ذہن سے باہر وجود ہی نہیں اسی شواہد کے رفع کرنے کا خیال تھا جس نے جدید نظریہ رویت لکھوایا جسکی اشاعت کو زیادہ مدت نہیں گزری ہے، یہ ثابت کیا گیا ہے کہ فاصلہ یا بیرونییت کا نہ تو براہ راست منظر سے احساس ہوتا ہے، نہ خطوط و زاویہ سے اس کا علم و ادراک ہوتا ہے، نہ کسی اور ایسی چیز سے جسکو اس کے ساتھ کوئی لازمی علاقہ ہو بلکہ بعض خاص مرئی تصورات یا احساسات منظر سے اسکی جانب یہ واسطہ انتقال ذہن ہو جاتا ہے، جو خود بالذات فاصلی فاصلہ والی چیزوں سے نہ کو کوئی مشابہت رکھتے ہیں، اور نہ کسی قسم کی مناسبت، بلکہ اس انتقال ذہن کی بنیاد محض ایک ایسے رابطہ پر ہوتی ہے جس کا علم تجربہ سے ہوتا ہے، اور ان احساسات منظر سے فاصلہ کی جانب اسی طرح ذہن دوڑ جاتا ہے جس طرح کسی زبان کے الفاظ سے ان تصورات کی جانب جن پر یہ الفاظ وال ہیں، یہاں تک کہ اگر ایک مادر زاد اندھے میں بینائی پیدا ہو جائے تو وہ اول نظر میں جس چیزوں کو دیکھے گا، ان کے نسبت یہ خیال کریگا کہ ذہن سے باہر یا اس سے کچھ فاصلہ پر ہیں، (مقدم الذکر کتاب کا ۴۱ ہ بند دیکھو)

۴۴۔ بصر اور لمس کے تصورات، دو بالکل ممتاز اور متضاد اصناف ہیں، اول الذکر منظر الذکر کے علائم اور دلالات ہیں، یہ امر کہ نظر کے مخصوص محسوسات، نہ تو ذہن سے باہر موجود ہیں اور نہ باہری چیزوں کی مثال ہیں خود، جدید نظریہ رویت میں بھی ثابت کیا جا چکا ہے لہٰذا یہ اسکی ایک اور مشہور کتاب کا نام ہے جو "مبادی" سے قریباً ایک سال پہلے مشہور ہوئی اس میں حواس خمسہ خصوصاً حواس لمس و بصر کے محسوسات اور طریق جس سے بحث ہو، اور ثابت کیا ہے کہ چیزوں کے امتداد، فاصلہ اور بیرونییت کا ادراک براہ راست بصر سے نہیں ہو سکتا بلکہ تجربہ ہی کی وساطت سے،

گو اسی کتاب میں محسوسات لمس کے متعلق بالکل اس کے خلاف مان لیا گیا ہے یعنی محسوسات لمس خارج میں موجود ہیں لیکن اسکی یہ وجہ نہیں کہ اس عالمیانہ غلطی کا ماننا اگر نظریہ کے ثبوت کے لئے ضروری تھا جس پر وہ کتاب ہے، بلکہ وہاں اُس کو صرف اس وجہ سے نہیں چھڑا گیا کہ ایک ایسی بحث کے ذیل میں جو خالص حسِ بصیرت سے متعلق ہو، اسکی تحقیق و تردید موضوع سے باہر تھی، پس صحتِ بیانی کی پوری پابندی کے ساتھ یہ کہنا چاہئے کہ تصورِ بصیرت سے، جب ہم فاصلہ اور فاصلہ والی چیزوں کو سمجھتے ہیں، تو انکی دلالت براہِ راست خود ان چیزوں پر نہیں ہوتی، جو واقعاً کسی فاصلہ پر موجود ہیں، بلکہ وہ صرف اس بات سے آگاہ کر دیتے ہیں کہ کتنا زمانہ گزرنے پر کون کون سے تصورات لمس ہمارے ذہن میں پیدا ہون گئے، اور فلاں کا فلاں اثر ہوگا، اس کتاب کے مذکورہ بالا حصوں میں اور رسالہ متعلق نظریہ جدید کے، ۱۴ وغیرہ بندوں میں جو کچھ لکھا گیا ہے، اُس سے میرے خیال میں، یہ بالکل روشن ہو جاتا ہے، کہ تصورات مرنی ایک قسم کی زباں ہیں، جس کے ذریعے وہ فرمانِ رواروح جس کے ہم تابع ہیں، ہموار اطلاع بخشی ہے کہ جب ہم اپنے اجزاء جسم میں فلاں قسم کی حرکت پیدا کریں گے تو فلاں تصورات لمس وہ ہمارے اندر منقش کر دیں گی لیکن اس سلسلہ سے یورپی واقفیت کے لئے خود اصل کتاب کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔

۴۵ - چوتھا اعتراض یہ کیا جاسکتا ہے کہ ہمارے ہول سے یہ لازم آتا ہے کہ ہر لمحہ چیزیں از سر نو پیدا اور فنا ہوتی رہتی ہیں، انبیا محسوس کا صرف اتنی دیر وجود رہتا ہے جتنی دیر تک ان کا احساس کیا جاتا ہے، لہذا جب سامنے کوئی احساس کرنے والا نہیں ہے تو نہ بلغمِ میں درخت ہیں، نہ دیوان خانہ میں کرسیاں، آنکھ بند کرتے ہی کمرہ کا تمام فرنیچر نیست ہو جاتا ہے اور جیسے ہی آنکھ کھلی پھر سب آموچہ ہوتا ہے، ان تمام باتوں کے جواب میں

بند سوم وغیرہ کا قارئین کو حوالہ دیتا ہوں، اور ان سے خواہش ہے کہ سوچ کر بتلائیں کہ کیا کسی تصور کے واقعی وجود سے وہ اس سے زیادہ کچھ مراد لیتے ہیں کہ اس کا ادراک یا احساس ہو، مین تو دقیق سے دقیق تحقیق کے بعد بھی یہ معلوم کرنے سے عاجز ہوں، کہ ان لفظوں سے کوئی اور شئی مراد لی جاسکتی ہے، ایک بار مین اور اس کتاب کے پڑھنے والے سے ملتی ہوں کہ الفاظ کے اثر سے دور رہ کر خود اپنے خیالات کی تھالے، اس کے بعد بھی اگر وہ اس کو مکمل خیال کر سکتا ہے، کہ تصورات یا ان کا منشاء انتزاع ہے اور اک احساس کے موجود ہے، تو مین باز دعویٰ داخل کرتا ہوں، لیکن اگر وہ ایسا نہیں کر سکتا، تو اس کو اعتراف کرنا ہوگا، کہ ایک ایسی چیز کی حمایت میں کھڑے ہونا جسکی نسبت خبر نہیں کہ کیا ایک نامعقول بات ہے، اور ایسے وعادی کے ز قبول کرنے پر جسکی تہ میں کوئی معنی نہیں مجھ پر حماقت کا الزام لگانا سراسر بیجا ہے،

۴۶۔ اس بات کو فراموش اور نظر انداز نہ ہونا چاہئے کہ فلسفہ کے مقبول و مسلم اصول خود کس قدر ان حماقتوں کے مورد الزام ہیں، جو دوسروں کے سر تعوی جاتی ہیں تو گو بہت عجیب حماقت معلوم ہوتی ہے، کہ آنکھ بند کرتے ہی گرد پیش کی تمام مری چیزیں معدوم محض ہو جائیں، لیکن کیا یہ واقعہ نہیں ہے، جبکہ تمام فلسفی اعتراف کرتے ہیں، اور جس پر سب کا اتفاق ہے، کہ روشنی اور رنگ، جو کہ تنہا، صحیح معنی میں اور براہ راست نظر کے محسوسات ہیں، محض احساسات ہیں جن کا بس اتنی ہی دیر تک وجود ہے جتنی یہ تک ادراک کیا جاتا ہے، پھر بھی بعض آدمیوں کو یہ نہایت ناقابل یقین معلوم ہوتا ہوگا کہ ہر لمحہ چیزیں از سر نو پیدا ہوتی رہتی ہیں، حالانکہ بعینہ اسی خیال کی عام طور پر مدارس میں تعلیم ہوتی ہے، کیونکہ تمام مدرسین، گو وہ مادہ کے وجود کے معترف ہیں،

اور اقرار کرتے ہیں کہ کائنات کی ساری عمارت اسی سے بنی ہے، بایں ہمہ ان کا یہ خیال ہے کہ بلا خدا کی نگرانی و مدد اعلیٰ، اس کا قیام ناممکن ہے جس کی تفسیر لوین کرتے ہیں کہ یہ مان برابر ہر آن پیدا ہوتا رہتا ہے،

۴۷۔ علاوہ ازیں، ایک ذرا سے سوچئے میں ہم پر آشوب ہو جائے گا، کہ اگر ہم مادہ یا جوہر بانی کے وجود کے قائل بھی ہو جائیں، تاہم خود ان اصول سے جو علی العموم مسلم ہیں ناگویرانہ یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ کوئی جزئی جسم حواہ وہ کسی قسم کا ہو، بغیر کسی کے احساس و ادراک کے ہوئے نہیں موجود ہو سکتا، کیونکہ دوسرے بنا اور اس کے بعد والے بندوں سے یہ بالکل روشن ہے، کہ جس مادہ کے لئے فلاسفہ جھگڑتے ہیں، وہ کوئی ایسی ناممکن العنہ شے ہے جو تمام ان صفات جزئیہ سے معزاً ہے، جو مخصوص اجسام کو باہم ایک دوسرے سے ممتاز اور الگ کرتے ہیں لیکن مزید توضیح کے لئے اس بات کو پیش نظر رکھنا چاہئے کہ مادہ کا غیر متساوی القسام آج کل عام طور پر مسلم ہے، کم سے کم مقبول ترین اور قابل لحاظ فلاسفہ تو ماننے ہی ہیں اور اپنے اصول مسلمہ کی بنا پر اس دعویٰ کو بلا کسی استثناء کے ثابت کرتے ہیں، لہذا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مادہ کے ہر ذرہ میں نامحدود اور بے شمار اجزاء ہیں، جیسا کہ اس سے ادراک نہیں ہوتا یہ بات کہ ہر جزئی جسم ایک محدود مقدار کا معلوم ہوتا ہے، یا احزاب کی صرف ایک محدود تعداد کو جس کے سامنے پیش کرتا ہے، اسکی وجہ یہ نہیں ہے، کہ اس میں اور زیادہ اجزاء ہونے نہیں بلکہ سبب یہ ہے کہ، حاسہ اتنا دقیق اور باریک نہیں کہ ان کا مضافاً طور پر اعتبار کر سکے، اسکی حاسہ جس قدر لطیف بنا دیا جاتا ہے اسی قدر کسی چیز کے اجزاء کی زیادہ تعداد کو محسوس کرتا ہے یعنی یہ کہ وہ چیز بڑی معلوم ہوتی ہے، اور اسکی شکل پہلے سے مختلف نظر آنے لگتی ہے اس کے علاوہ خوردبین وغیرہ کی مدد سے،

کناروں کے وہ اجزاء، جو پہلے غیر محسوس تھے، اب اس کے گرد ایسے خطوط اور زاویوں کی صورت میں نمایاں ہو جاتے ہیں، جو ایک بلید حاسہ کے ادراک سے بالکل مختلف ہوتے ہیں اور آخر کار حجم اور صورت کے گوناگون تغیرات کے بعد اگر حاسہ بے انتہا لطیف و دقیق ہو جائے تو جسم بھی نامحدود قطر آنے لگے گا، ان تمام تغیرات کے امتنا میں نفس جسم میں کوئی تبدیلی نہیں واقع ہوتی، بلکہ محض حاسہ میں، لہذا جسم بذات خود امتداداً قائم رہتا ہے اور لامتناہی صورت کے تمام جزئیات سے معز ہے جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ گو ہم وجود مادہ کی قطعیت کو باوجود عدم ثبوت کے تھوڑی دیر کے لئے جائز بھی رکھیں تاہم ماذین خود اپنے ہول کی رو سے یہ بے یار و مددگار ہیں کہ نہ تو وہ جزئی اقسام جبکہ اس سے ادراک ہوتا ہے ذہن سے باہر موجود ہیں اور نہ کوئی اور شئی ان کے مانند کیوں کہ مادہ اور اس کا ہر ذرہ ان کے نزدیک نامتناہی اور غیر متشکل ہے، اور یہ صرف ذہن کا کام ہے کہ ان رنگارنگ اجسام کو پیدا کرتا ہے جسے ہمارے اس عام مرئی کی ترکیب ہے، اور ہمیں سے ایک کا بھی اتنی دیر سے زیادہ وجود نہیں جتنی دیر تک اس کا ادراک کیا جاتا ہے،

۴۸۔ لیکن ان سب باتوں پر بھی، اگر ہم غور سے دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ بندہ نہ مین جو اعتراض پیش کیا گیا ہے، خود ہمارے خیالات پر بجا طور سے نہیں قائم کیا جاسکتا، یہاں تک کہ کسی نیا پر کوئی اور معقول اعتراض ہمارے خیالات پر پڑ سکے کیونکہ گو اس میں شک نہیں کہ محسوسات کو محض تصورات ہی مانتے ہیں جو بغیر ادراک کے نہیں موجود ہو سکتے تاہم اس سے ہم اس نتیجہ پر نہیں پہنچ جاتے، کہ ان کے وجود کا مدار صرف ہمارے ہی ادراک پر ہے بلکہ کوئی اور نفس ہو سکتا ہے، جو ادراک کر رہا ہو خواہ ہم نہ کریں، جب یہ کہا جاتا ہے کہ اجسام کا ذہن کے بغیر کوئی وجود نہیں تو یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ یہ یاد کوئی

خاص ذہن مراد ہے، بلکہ تمام ادیان بلا استثناء۔ لہذا مذکورہ بالا اصول سے یہ نہیں نکلتا کہ اجسام ہر لمحہ پیدا اور فنا ہوتے رہتے ہیں، یا جب ہم نہیں ادراک کرتے ہوتے تو وہ سرے سے نہیں موجود رہتے

۴۹۔ یا پھر اعتراض شاید یہ ہو کہ اگر امتداد اور شکل صرف ذہن میں موجود ہیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ذہن ممتد اور متصل ہے، کیونکہ امتداد ایک حال یا صفت ہے جس کا عامل مدارس کے بقول اس محل یا موصوف کو ہونا چاہئے، جس میں یہ موجود ہے، میرا جواب یہ ہے کہ ان صفات کے ذہن میں ہونے کے معنی صرف یہ ہیں کہ وہ ان کا ادراک کرتا ہو یعنی حیثیت ایک حال یا صفت کے اس میں نہیں پائے جاتے، بلکہ محض بحیثیت تصور کے اور خالی اس بنا پر کہ امتداد صرف ذہن ہی میں موجود ہے، ذہن کا ممتد ہونا اس سے زیادہ نہیں لازم آتا، جتنا اُس کا اس بنا پر سرخ یا نیلا ہونا، کہ رنگ ذہن کے علاوہ کہیں اور نہیں موجود ہیں، جو سب کو تسلیم ہے، بانی فلاسفہ یہ حال و محل کی جو ایک بحث نکالتے ہیں یہ سرتاپا بے بنیاد اور ناقابل فہم ہے، مثلاً اس قضیہ میں کہ پانسہ سخت، ممتد اور مربع ہوتا ہو فلاسفہ یہ کہیں گے کہ لفظ پانسہ ایک ایسے محل یا جوہر پر دلالت کرتا ہے، جو سختی، امتداد اور شکل سے، جو اس میں موجود اور اس کو عارض ہیں، بالکل ممتاز اور جدا لگاؤ شے ہے لیکن میں اس کو مطلق نہیں سمجھ سکتا، مجھ کو پانسہ ان چیزوں سے کوئی الگ شے نہیں نظر آتی جبکہ حال یا عوض کہا جاتا ہے، اور یہ کہنا کہ پانسہ سخت، ممتد اور مربع ہوتا ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ ان صفات کا انتساب ایک ایسے محل کی جانب کیا جا رہا ہو جو ان سے منفرد ہے، اور جس کے ساتھ یہ قائم ہیں، بلکہ محض لفظ پانسہ کے معنی کی

تشریح مقصود ہوتی ہے

۵۰۔ چھٹا اعتراض تم یہ کرو گے کہ مادہ اور حرکت کی مدد سے ہزاروں چیزوں کی تشریح کی جاتی ہے، ان کو الگ کرتے ہی سالمات کا سارا فلسفہ برباد ہو جاتا ہے اور ان میکا کی اصول کی عمارت و صراط سے بیٹھ جاتی ہے، بلکہ بدلت اس قدر کامیابی کے ساتھ تمام حوادث کی توجیہ و تحلیل ہو جاتی ہے، خلاصہ یہ کہ مطالعہ قطر میں قدیم یا جدید فلاسفہ نے جو کچھ ترقیان حاصل کی ہیں، سب کا سرچشمہ یہی فرض ہے، کہ جو ہر جسمانی یا مادی چیز موجود ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ جن واقعات و حوادث کی تشریح فرض مادہ سے کی جاتی ہے، ان میں سے ایک بھی ایسا نہیں ہے، جسکی بغیر اس فرض کے اسی خوبی سے تحلیل و تشریح نہ ہو سکے جیسا کہ حریات کے استقراء سے آسانی کے ساتھ ثابت کیا سکتا ہے کہ کچھ تشریح حوادث کی ضرورت ہی حقیقت ہے کہ علان علان حالت میں ہم علان علان تصورات کے کھول متاثر ہوتے ہیں، لیکن یہ امر کہ مادہ، روح یا کون کرغل کرتا ہے اس میں تصورات کی تکرار یہ کرتا ہے، وہ عقدہ ہے، جس کے حل و کشائش کا کوئی فلسفی و دعویٰ نہ کرے گا، لہذا اس سے بھل صاف ہے، کہ فلسفہ طبیعی میں مادہ سے کوئی کام نہیں نکل سکتا، علاوہ برین، جو لوگ انشا کی توجیہ کی کوشش کرتے ہیں، وہ جو ہر جسمانی کے ذریعہ سے نہیں کرتے، بلکہ شکل، حرکت اور دوسرے صفات کی مدد سے، جو دراصل محض تصورات سے زادہ کچھ نہیں، جیسا کہ پہلے ثابت کیا جا چکا ہے، دیکھو بندہ ۱۲۔

۵۱۔ ساتواں سوال یہ ہوگا کہ کیا یہ ایک مہمل بات نہیں معنائم دیتی کہ "میکائی اصول اور فلسفہ سالمات سے مراد یہاں خالصہ نظریہ ہے جسکی رستہ تمام حقائق و امور مادی کی مختلف ترکیب اور حرکات کا مظہر خیال کئے جاتے ہیں"

کو الگ کر کے، ہر شے کو براہ راست روح کے فعل کی جانب منسوب کر دیا جائے؟ اور اب آئندہ اس اصول کی بنیاد پر ہر کوئی یہ کہنا چاہئے، کہ آگ گرمی پہنچاتی ہے یا پانی ٹھنڈک بلکہ یہ کہ روح گرمی پہنچاتی ہے وگرنہ الگ کیا ایک ایسے آدمی کی بجائے ہر شے نہ اڑائی جائے گی جو اس طرح کی باتیں کرے؟ میرا جواب ہے کہ بیشک ایسا ہوگا، لیکن ان چیزوں میں ہر کوئی چاہئے کہ فکر و تامل کا کام اہل علم کی معیت میں مخصوص ہو، اور عوام سے صرف باتیں کریں کیونکہ وہ لوگ بھی جو عقلاً کو بیکریٹس کے نظام پر عقائد و اذعان رکھتے ہیں عام لول چال میں ہی کہتے ہیں کہ آفتاب طلوع کرتا ہے، آفتاب غروب ہوتا ہے، یا خط نصف النہار پر آتا ہے اور اگر معمولی گفتگو میں اس کے خلاف کریں تو بے شہد نہایت تسخر انگیز معلوم ہوگا جو کچھ بیان کیا گیا ہے، اگر اس پر ذرا سا غور کیا جائے، تو ظاہر ہو جائے گا کہ ہمارے خیالات کے قبول کرنے سے، زبان کے معمولی استعمال میں کسی طرح کا تغیر یا اختلاف نہیں واقع ہو سکتا۔

۵۲۔ زندگی کے معمولی کاروبار میں اس وقت تک ہر قسم کے الفاظ اور فقرے قائم رکھے جاسکتے ہیں، جب تک وہ ہمارے اندر عمل کے لئے اس خاص عواطف و خواہشات کو براہِ نیچر کرتے رہتے ہیں، جو ہماری بہبود کیلئے ضروری ہیں، چاہے وہ صحیح اور عقلی مفہوم کے لحاظ سے کتنی ہی غلط کیوں نہ ہوں، کچھ مضائقہ نہیں، اتنا ہی نہیں بلکہ ایسا کرنا ناگزیر ہے کیونکہ موروثیتِ زبان کا دار و مدار روح اور عادت پر ہے، اس لئے زبان لا محالہ مقبول عام خیالات کے لئے جو کچھ ہمیشہ صحیح ترین ہونا ضروری نہیں موزوں اور مفید بن جاتی ہے لہذا، ٹھوس فلسفیانہ استدالات تک میں یہ ناممکن ہے، کہ ہم کسی زبان کی

۱۔ یہ سولہویں صدی کا وہ مشہور ترین عالمِ ہست، جس نے حرکتِ تہس کے مسئلہ نظریہ کو ٹاکر کر دیا۔

تہس اور حرکتِ ارض کے نظریہ کو ثابت و محقق کیا،

نوعیت اور ساخت کو اس حد تک تبدیل کر سکیں کہ مکابہ کرنے والوں کے ہاتھ میں
تینا قرض بنایوں، اور دشواریوں کی گرفت کے لئے سرے سے کوئی آلہ نہ رہ جائے لیکن
ایک معقول اور سلیم الطبع محاسب وسعت موضوع انداز بیان آگے پیچھے کے لگاؤ سے اصل
اور صحیح مطلب کو اخذ کرے گا اور گفتگو یا تحریر کے ان غیر صحیح اسباب سے چشم پوشی کرے گا جو استعمال
کی بنا پر ناقابل اعتناء ہو گئے ہیں

۵۳۔ باقی رہا خیال کہ مادی عمل کا کوئی وجود نہیں ہے جس طرح یہ بعض پیر
کے نزدیک علم تھا، اسی طرح دور جدید کے بھی بعض فلاسفہ مانتے ہیں، کیونکہ یہ لوگ
گو قفس وجود مادہ کے قائل ہیں، لیکن تمام چیز ذکی علت فاعلی براہ راست صرف خدا کو
قرار دیتے ہیں کیونکہ ان لوگوں نے اتنا تو پتہ چلا لیا، کہ تمام محسوسات میں ایک نئی بھی ایسی
نہیں جس میں کسی قسم کی قوت یا فاعلیت ہو، اور لازمی طور پر ان اجسام کا بھی یہی
حال ہے جن کو یہ لوگ ذہن سے باہر موجود فرض کرتے ہیں، اور جو ان محسوسات کے
مثل ہیں جن کا بلا واسطہ علم ہوتا ہے، لیکن اس کے بعد بھی ان کا ایسی بے شمار مخلوق ہستیوں
کو فرض کرنا، جو کائنات میں کسی اثر آفرینی کی صلاحیت نہیں رکھتیں، اور لازماً انکی تخلیق
محض عبث ہو، کیونکہ ان کے بغیر خدا سب کچھ کر سکتا تھا، میرے نزدیک ایک ایسا فرض
ہے، کہ جس کا امکان تو ہم جائز رکھ سکتے ہیں مگر ساقی وہ بالکل ناقابل توجیہ اور فضول ہو،
۵۴۔ اٹھواں امر یہ ہے، کہ بعض لوگ مادہ یا اثبات خارجی کے وجود کی حمایت میں
نوع انسان کے عالمگیر اور اجماعی قبول کو ایک اٹل ثبوت خیال کرتے ہوں گے
وہ کہیں گے، کہ کیا ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ تمام دنیا غلطی پر ہے، اور اگر ایسا ماں
بھی لیا جائے تو اس قدر محیط اور مسلط غلطی کا سبب کیا بتایا جاسکتا ہو؟ میرا جواب سب سے

پہلے تو یہ ہے کہ زیادہ وقتی تحقیقات کے بعد یہ نہ ثابت ہوگا کہ دراصل مادہ یا ذہن سے باہر چیزوں کے وجود کا اتنے کثیر آدمی اعتقاد رکھتے ہیں جتنے کہ خیال کئے جاتے ہیں بلکہ پوری صحت بیانی تو یہ ہے کہ ایک ایسی شے کا اعتقاد جو تناقض کو مستلزم ہو یا جس کے اندر کوئی معنی نہ ہوں سرے سے ناممکن ہے، رہا یہ امر کہ مذکورہ بالا تعبیرات یعنی مادہ یا موجود خارجی یا مستلزم تناقض ہیں یا نہیں، اسکوین پڑھنے والے کی غیر جانب دارانہ جانچ کے حوالہ کرتا ہوں، ایک معنی میں البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ لوگ وجود مادہ کا اعتقاد رکھتے ہیں، یعنی انکی عملی زندگی اس طرح کی ہے کہ گویا وہ اپنے احساسات کی علت قریبہ، کسی موجود فی الخابج بے حس اور بے ذہن چیز کو سمجھتے ہیں، جو ان کو ہر آن متاثر کرتی رہتی ہے اور جو ان سے بہت نزدیک ہے لیکن یہ بات کہ وہ ان لفظوں سے کوئی صاف معنی سمجھتے ہوں اور کوئی متعین سوچی سمجھی ہوئی رائے رکھتے ہوں ایک ایسی بات ہے جس کے تصور سے میں عاجز ہوں تنہا ہی ایک مثال نہیں ہے بلکہ سیکڑوں ایسی چیزیں ہیں، کہ جنگو بار بار سننے سے لوگ یہ دھوکا کھا جاتے ہیں، کہ وہ ان چیزوں کے وجود وقتی کے معتقد ہیں، گوئی نفسہ ان کی تہ میں سرے سے کوئی معنی نہیں ہوتے،

۵۵۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگرچہ کسی خیال کا اس قدر عالمگیر طور پر پورا و توفیق کیسا سمجھنا قبول نہیں کیا جاسکتا لیکن اگر ایسا سوچی تو یہ اسکی صداقت کیلئے ایک نہایت کمزور دلیل ہوگی کیونکہ اگر کوئی شخص غور کرے تو اس کو معلوم ہوگا کہ عوام الناس میں جنکی تعداد بہت زیادہ ہے، ہر جگہ کس کثرت سے تعصبات اور غلط رائیں پھیلی ہوئی ہیں، ایک زمانہ میں تحت الرجل لطم باوی کا وجود اور حرکت زمین تعلیم عام اگر اپنے قدم کے نیچے سے مرکہ اٹھ کر گزرتا ہوا ایک خط کھینچ کر جو قطر کہا جاتا ہے، انوس تھوڑی نقطہ ان پر وہ خط لکھ لگا اسکا اصطلاحی نام تحت الرجل حصیہ، ایسی دو تھوڑی آگیا دیوں یا بیس کے حصوں کو انگریزی میں ANTIPODES کہتے ہیں انہیں سے جب ایک حصہ میں دوسرا تھوڑا حصہ زمین آدھی رستہ لندن اور نیوزی لینڈ کے بعض جزائر ایک دوسرے کی نسبت سے تقریباً تحت الرجل میں رہتے ہیں ان کے لوگ غالباً دوسری صدی ق م تک اس جغرافیہ سے جا مل آئے اور یہ قول برکھ کے لئے ہی دنیا میں بہت تھوڑا آدمی ایسی باتوں سے واقف ہیں

یافتہ لوگوں تک میں شدید حماقت ہمیز باتیں خیال کی جاتی تھیں، بانی رہا اگر یہ کہا جائے کہ دنیا کی پوری انسانی آبادی کے مقابل میں انکی تعداد کی بساط ہی کیا تھی، تو ہکو معلوم ہونا چاہئے کہ آج بھی دنیا میں ان خیالات کو حرکت ارض وغیرہ نہایت ناقابل لحاظ و محنت و قبولیت حاصل ہی ہے۔

۵۶۔ لیکن مترس کا مطالبہ یہ ہے کہ اس تعصب کی علت بتلایا جائے، اور اسکی توضیح کرنی چاہئے کہ یہ خیال یعنی وجود مادہ کا، دنیا میں کیوں رواج پا گیا، جواب یہ ہے کہ لوگوں نے دیکھا کہ ان کو بہت سے ایسے تصورات کا اور اک و احساس ہوتا ہے، جو خود اُن کے خلق کئے ہوئے نہیں ہوتے، کیونکہ نہ تو وہ ذہن سے پیدا ہوتے ہیں اور نہ اُن کے ارادوں کے پابند ہوتے ہیں اس لئے دلوں میں بات مٹھ گئی کہ یہ تصورات یا محسوسات ذہن سے باہر اور مستقل وجود رکھتے ہیں اور اسکی جانب دھم بھی رہ گیا، کہ ان لفظوں میں تناقض نہیاں ہے لیکن فلاسفہ کو یہ بین طور پر نظر آیا کہ جس چیزوں کا راہ راست حس سے علم ہوتا ہے وہ ذہن سے باہر موجود نہیں ہیں، اور جو اے عوام کی غلطی کی کسی حد تک تصحیح کی، مگر ساتھ ہی ایک دوسری غلطی میں مبتلا ہو گئے، جو کچھ کم مہل نہیں یعنی یہ کہ کچھ چیزیں فی الواقع ذہن سے باہر یا بغیر کسی کے ادراک کئے ہوئے، ایک مستقل وجود رکھتی ہیں اور ہماری تصورات ان چیزوں کی محض مثال اور عکس ہیں، جو ذہن میں مقبض ہوتے رہتے ہیں، فلاسفہ کی اس عرش کی بھی جڑ وہی ہے، جو عوام کی غلطی کی تھی یعنی، نتیجہ کہ اپنے احساس کے حلقہ و دہ خود ہمیں ہیں، مگر ان کو براہ راست معلوم ہوتا تھا کہ یہ خارج سمجھکس ہوتے ہیں، اور اسلئے انکی علت اُس ذہن سے باہر جبر کا احساس ہونا کوئی اذیت نہ تھی۔

۵۷۔ لیکن تم کہو گے کہ ایسا تو پھر فلاسفہ نے یہ کیوں حرص کیا کہ ہمارے تصورات حسی اپنی مثال میں خود اپنی خارج چیزوں سے پیدا ہوتے ہیں، اور ان کو اُس روح کی جانب کیوں یہ منسوب کیا جو کہ تمنا فاعلیت کی حامل ہے، انکی پہلی وجہ تو یہ ہے کہ، انکو اس امر کی خبر نہ تھی کہ تصورات کے متعلق چیزوں کا ذہن سے باہر حرص کرنا بھی ایسی ہی بے معنی اور لغو بات ہے جیسا کہ

انکی جانب قوت و فاعلیت کا انتساب، دوسری بات یہ ہے کہ وہ برتر روح جو ہمارے ذہنوں میں تصورات کو پیدا کرتی ہے، خود کسی طرح کے متعین اور مشخص تصور حسی کے لباس میں ہمارے سامنے جلوہ گر نہیں ہے، جیسا کہ انسانی عوامل اپنے مخصوص قدرنگ، اعضا اور حرکات کے ساتھ نظر آتے ہیں اور تیسرا سبب یہ ہے کہ اُس کے افعال میں انضباط اور یک رنگی ہے جب کسی مچوڑ سے معمولات فطرت میں فرق واقع ہوتا ہے، تو وہاں فوراً انسان کسی برتر فاعل کی موجودگی کے اعتراف پر آمادہ ہوجاتا ہے، لیکن جب ہم دیکھتے ہیں کہ چیزیں محول کے موافق چل رہی ہیں، تو ان سے ہمارے اندر کوئی تھض نہیں پیدا ہوتا، گو چیزوں میں ترتیب و تسلسل ان کے پیدا کرنے والے کی انتہائی دانائی، قوت اور بزرگی کی دلیل ہے، تاہم چونکہ وہ اس قدر مانوس اور معمولی بات ہو جاتی ہے کہ ہم انکو کسی خود مختار روح کا راہ راست معمول نہیں سمجھتے، خصوصاً اس لئے کہ عمل میں اختلاف و تلوں اختیار کی نشانی خیال کی جاتی ہے گو دراصل یہ ایک نقص و بے کمالی ہے،

۵۸۔ - سوال اعتراض یہ ہوگا کہ جو خیالات ہم نے پیش کئے ہیں، وہ فلسفہ اور مابعدیات کے بہت حکم اور متوجہ تعلق کے خلاف پڑتے ہیں مثلاً حرکت ارض کل تمام ہیئت و انہیں ایک ایسی حقیقت کی حیثیت مسلم جو واضح زمین اور کامل تشفی بخش دلائل پر مبنی ہو، لیکن ہمارے محول بالا کی بنا پر سرحد سے یہ کچھ کہہ سکتے ہیں کہ جو کچھ ہم نے تھض تصور ذہنی ہونے کی بنا پر یہ مانتا پڑیگا کہ اگر اس کا احساس نہ ہو تو وجود بھی نہیں، اور یہ معلوم ہے کہ حرکت زمین کا حس سے علم نہیں ہوتا لہذا اُس کا کوئی وجود ہی نہیں رہتا، میرا جواب یہ ہے کہ اگر حرکت ارض کا مسئلہ ٹھیک ٹھیک سمجھا جائے تو وہ عین ہمارے محول کے مطابق نکلے گا، کیونکہ یہ سوال کہ زمین حرکت کرتی ہے یا نہیں، اس کا حاصل اس سے زیادہ نہیں ہے کہ آیا جو کچھ علمائے بدیہ کے تجزیہ اور مشاہدہ میں آیا ہے اس سے ہم معقول طور پر

یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اگر ہم فلاں فلاں حالات کے اندر زمین اور آفتاب دونوں سے ایک خاص فاصلہ پر ہوں تو ہکوز میں سیارات کے جھرمٹ میں متحرک اور ہر لحاظ سے انہیں کی جنس کی ایک نئی معلوم ہوگی، اور فطرت کے ان مقررہ قوانین کی رو سے جن پر بے اعتمادی کی ہمارے ہیں کوئی وجہ نہیں، نہایت بجا طور پر حوادث و واقعات سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بیشک فلاں فلاں مخصوص حالات کے اندر ہکوز میں متحرک نظر آسکتی ہے،

۵۹۔ اپنے ذہن کے اندر تصورات کے تسلسل و توالی کا ہکوز تجربہ ہے اس سے ہم غیر یقینی تخینات نہیں، بلکہ اکثر ان تصورات کی نسبت قطعی اور غیر متزلزل یقینیں گویا کر سکتے ہیں جن سے ہم کسی خاص عظیم سلسلہ عمل کے بعد متاثر ہوں گے، اور اس بات کا ٹھیک فیصلہ کر سکتے ہیں کہ اگر ہکوز حالات سے بالکل مختلف حالات میں ہم رکھ دیے جائیں، تو اس وقت ہمارے احساسات کیا ہونگے بس اسی کا نام علم فطرت ہے جس کا نفع اور قطعیت ہمارے پیش کردہ اصول سے کلی اتفاق کے ساتھ بھی پوری طرح محفوظ رہ سکتا ہے، یہ جواب نہایت آسانی کیساتھ، اس قسم کے تمام دوسرے اعتراضات پر بھی چسپان کیا جاسکتا ہے خواہ اُن کا تعلق ستاروں کی جسامت یا علم ہیئت وغیرہ کے کسی الحشاف سے بھی ہو،

۶۰۔ گیاہ و جانور سوال یہ ہو سکتا ہے کہ درختوں کی اس قدر محیر العقول اور منظم ساخت اور حیوانات کے اجزاء کی باہمی تالیف و ترکیب سے کس مقصد کی تکمیل ہوتی ہے؟ کیا بغیر ان اندرونی گوناگون اجزاء جو اس کارگیری سے باہم ترکیب دئے گئے ہیں نباتات ہی طرح نہیں چل بھول پیدا کر سکتے اور حیوانات اسے تمام افعال نہیں پورے کر سکتے تھے جس طرح انکی موجودگی میں کرتے ہیں دراصل ایک تصور ہو سکتی بنا پر ان اجزاء کی ترکیبی کے اندر نہ کوئی قوت یا فاعلیت ہے، اور نہ ان نتائج کے ساتھ کوئی لازمی ربط ہے جو ای جانب منسوب کئے جاتے ہیں؟ اگر محض روح ہی ہر چیز کو راہ راست اپنے ایک حکم یا ارادہ سے

پیدا کرتی ہے تو تمام ان نازک اور لطیف صنایعوں کو جو انسانی یاد آتی، مسوئیت میں محض
عزت اور سوسو خیال کرنا چاہئے، ایک کاریگر نے گھڑی کی اپرنگ، کمائی اور تمام پرزے بنائے
اور ان کو اس ترکیب سے جو کہ اس کے علم کے بموجب ان سے مطلوب نتائج پیدا ہوتے ہیں، تاہم
اس نظریہ تصویریت کے مطابق اس کو اپنا یہ سارا عمل بے مقصد اور رائیگان خیال کرنا چاہئے اور
یعین کرنا چاہئے کہ محض ایک ذہن کا یہ کام ہے کہ وہ گھڑی کی سوئیوں کو چلاتا اور وقت سے
آگاہ کرتا رہتا ہے، اگر یہ سچ ہے تو پھر وہ ذہن، بلا پرزوں کے بنائے اور ان کی ترتیب کی رحمت
کو رائے اس نتیجہ کو کیوں نہیں برآمد کر دیتا، اور کیوں گھڑی کے کسی خالی کیس سے یہ کام نہیں
سکتا؟ اور ایسا کیوں ہوتا ہے، کہ جب گھڑی کے چلنے میں کوئی خرابی پڑتی ہے، تو پرزوں
میں بھی اسی کے مطابق کچھ نہ کچھ خلل پایا جاتا ہے، جسکی مرمت کے بعد پھر وہ خرابی دور ہو جاتی
ہے، بعینہ ہی کارخانہ عالم کی گھڑی کے بارے میں بھی کہا جاسکتا ہے جس کا ٹرا حصہ
اس قدر حیرت زا طور پر دقیق و نازک ہے، کہ بہتر سے بہتر خوردبین سے بھی مشکل منکشف
ہو سکتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ، ہمارے اصول کی بنیاد پر یہ سوال پیدا ہو گا، کہ کارخانہ کائنات کی ان
لا تعداد میں سوئیوں اور مرکبات اجسام کی کیا توجیہ و تحلیل کی جاسکتی ہے، جسکے اندر آرٹ یا صنای
کا، انتہائی حسن و کمال موجود ہے جو عام فلسفہ کی روش سے ہدایت موزوں اور حکیمانہ استعمال
اور منافع کے لئے بنے ہیں، اور جن سے عالم کے صدمات و حوادث کی تشریح کا کام لیا جاتا
۶۱۔ ان سب کا جواب اولاً تو یہ ہے کہ گو قدرت کے انتظامات اور کارخانہ کائنات

کے بہت سے پرزوں کے مقررہ فوائد و استعمالات کی تشریح میں بعض ایسی پیچیدگیاں
ہیں جنکو ہم اپنے پیش کردہ اصول سے نہیں سلجھا سکتے، تاہم چونکہ ان اصول کی قطعیت
اور صداقت، انتہائی وضاحت اور قوت برہان کے ساتھ بالبداہت ثابت کی جاسکتی ہیں، اس

یہ اعتراض نہایت کم وزن رہ جاتا ہے لیکن دوسری بات یہ ہے کہ خود وہ اصول جو عام ہو چکے ہیں اس قسم کی دشواریوں اور پیچیدگیوں سے پاک نہیں، کیونکہ انکی بنا پر بھی یہ سوال ہر سکتا ہو کہ آخر خدا نے چیزوں کی آفرینش میں آلات اور مشینوں کی وساطت کا اس قدر ٹیڑھا اور بکرا والا راستہ کیوں اختیار کیا، اس لئے اس امر سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ بغیر ان وسائط و اسباب کے بھی وہ محض اپنے حکم سے تمام چیزوں کو خلق کر سکتا تھا، یہی نہیں بلکہ اگر در ادفات لفظ سے ہم غور کریں تو معلوم ہو گا کہ جو لوگ ان مشینوں کے خارج از ذہن وجود کے قائل ہیں، ان پر یہ اعتراض زیادہ قوت کے ساتھ عائد کیا جاسکتا ہے، کیونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ صلاحیت، حجم، شکل، حرکت وغیرہ کے اندر کسی قسم کی فاعلیت یا تاثیر کی استعداد نہیں ہے، تاکہ وہ کائنات کے ایک ذرہ کو بھی خلق یا متاثر کر سکیں (دیکھو بند ۲۵) لہذا ان کے وجود کو اس حال میں فرض کرنا اگر یہ فرض امکاناً ناجائز بھی مان لیا جائے کہ ان کا ادراک و احساس نہ ہوتا ہو ایک صریحی عسٹ اور بے غایت فعل ہے، کیونکہ ان کے غیر محسوس وجود کے ماتے میں خوفِ تلایا جاتا ہے وہ صرف اتنا ہے کہ محسوسات انھیں کے آفریدہ ہوتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان محسوسات کی آفرینش روح کے سوا کسی اور شئی کی جانب منسوب نہیں کی جاسکتی ہے،

۶۲۔ لیکن اس دشواری پر زیادہ قریب غور کرنے کے بعد یہ کہنا پڑتا ہے کہ اگرچہ اجزاء عالم کا یہ مخصوص نظم و نسق کسی نتیجہ کی تخلیق کے لئے ناگزیر نہیں ہے، تاہم چیزوں کو قوانین فطرت کے مطابق کسی قاعدہ اور انضباط کے ماتحت پیدا کرنے کے لئے قطعاً ضروری ہے بعض ایسے کلی قوانین ہیں جو معلومات طبعی کے تمام سلسلہ میں پھیلے ہوئے ہیں ان کا علمہ پیر کے ملاحظہ اور مطالعہ سے حاصل ہوتا ہے اور لوگ ان کو جس طرح زندگی کے آرام و زیبائش کے لئے مصنفات کے طیار کرنے میں استعمال کرتے ہیں، اسی طرح مختلف حوادث کی تشریح کا

بھی اس سے کام لیتے ہیں، لیکن اس تشریح کی حقیقت صرف اس تطابق کو ظاہر کرنا ہوتا ہے جو کسی واقعہ جزئی اور قانون کلی کے مابین پایا جاتا ہے، یا اسی کو یوں کہو، کہ اس یکسانیت کا استحکام مقصود ہوتا ہے، جو مختلف معلومات فطری کی آفریں میں نہان ہوتی ہے جیسا کہ ہر شخص کو ان مثالوں پر غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے جن میں فلاسفہ توجیہ حوادث کے مدعی ہیں یہ امر کہ اس منقبط اور استوار طریق کار فرمائی میں جسکی خالق برتر باندی کرتا ہے ایک عظیم الشان اور بین نفع ہے، اکتیسویں سذین واضح کیا جا چکا ہے، سائنسی بات بھی کچھ کم عیان نہیں ہے، اگر کو کسی شے کی تخلیق کے لئے، اس کا مخصوص حجم، شکل، حرکت، اور اجزاء کی باہمی ترکیب ناگزیر نہ ہوتی تاہم فطرت کے میکائلی اور بندے ہوئے قوانین کے مطابق آفرینش کے لئے قطعاً ضروری ہیں، مثلاً اس کا الکار تو نہیں کیا جاسکتا ہے، کہ خدا جو عالم کی معمولی رستہ کا قیم اور فرمان روا ہے، اگر کوئی معجزہ ظاہر کرنا چاہے، تو بغیر اس کے، کہ اندر ایک یرزہ بھی جڑا گیا ہو گھڑی کے ڈائل پر تمام حرکات پیدا کر سکتا ہے، لیکن بانیہ اگر وہ ان میکائلی اصول کے مطابق چلنا چاہتا ہے، جن کو اس نے حکیمانہ مقاصد کی بنا پر آفرینش کے لئے مقرر اور قائم کر رکھا ہے تو یہ ضرور ہوگا، کہ گھڑی کے مطلوب حرکات کی تخلیق سے پہلے گھڑی ساز کے تمام کام، یعنی پرزے بنانا، ان کو اپنی اپنی جگہ پر لگانا وغیرہ ختم ہو لیں، اسی طرح حساب ان حرکات میں کوئی اختلال واقع ہو تو اس کے مقابل میں ان یرزوں میں بھی کوئی نقص محسوس ہونا چاہئے اور جب یرزوں کا نقص دور کر دیا جائے تو گھڑی پھر اچھی طرح چلنے لگے،

۶۳۔ البتہ بعض مواقع پر اسکی ضرورت پڑتی ہے کہ صالح نفع فطرت معمولی سلسلہ عمل و سبب کے خلاف، کسی واقعہ کو ظاہر کر کے اپنی قدرت قاہرہ کا اظہار کرے، کیونکہ معمولات فطرت کے خلاف اس قسم کے مستثنیات انسان میں انتہا و عجب و عیبت پیدا کر کے اسکو ذرات لکھی کے

اقرار پر مجبور کر دیتے ہیں لیکن مستثنیات نہایت نادر الوقوع ہوتے ہیں، ورنہ پھر ظاہر ہے کہ یہ استعجاب و حیرت آفرین اثران سے زائل ہو جائے، اس کے علاوہ معلوم یہ ہوتا ہے کہ خدا اپنی مہستی کے منوانے کے لئے مجیر العقول اور حلاف عادت واقعات کے ذریعہ سے ہلکا استعجاب و دہشت میں ڈالنے کی جگہ اس کو زیادہ پسند کرتا ہے، کہ اپنے صفات کا اذعان ہمارے دلوں میں ایسے افعال و حوادث کی وساطت سے پیدا کرے جو سر تا سر سنن فطرت کے پابند ہیں، اور جنکی بناوٹ میں اس درجہ نظم و ترتیب ہے جو اپنے خالق کی حکمت و فضل کی کھلی ہوئی آیت ہے

۶۴۔ بات کو زیادہ صاف اور روشن کر نیکے لئے میں یہ بتا دینا چاہتا ہوں، کہ بندہ ۶۰ میں جو اعتراض کیا گیا ہے، اس کا مفاد دراصل اس سے زیادہ نہیں ہے، کہ تصویرت یوں ہی اُلٹے سیدھے اور بے ربط نہین پیدا ہوتے، بلکہ ان کے مابین علت و معلول کی طرح ایک خاص لگاؤ اور ترتیب ہوتی ہے، نیز ان کے بہت سے مرکبات نہایت منضبط اور کاریگرانہ اسلوب پر بنائے گئے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے، کہ وہ یہ فطرت کے آلات عمل ہیں، جو اسٹیج کے پیچھے سے درپردہ منصفہ عالم کے تمام مظاہر آفرینش پر متصرف ہیں اور جن کا پتہ صرف فلسفی کی تجسس آنکھ لگا سکتی ہے، لیکن جب کہ ایک تصور دوسرے تصور کی علت نہین ہو سکتا، تو پھر ان میں باہم ارتباط کا کیا مقصد ہے، اور جب کہ ہر آلات ذہن کے غیر موثر محسوسات ہونی کی بنا پر نتائج طبعی کی پیدائش میں بالکل معین نہین ہو سکتے تو پھر مطالبہ یہ ہے، کہ سرے سے یہ بنائے ہی کیوں گئے؟ یا دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ خدا ہلکا جو یہ گوناگون تصورات محسوس کرتا ہے، اور جو اس قدر باقاعدہ اور ضاعی کے ساتھ مرتب ہیں، انکی کیا توجیہ کی جاسکتی ہے؟ یہ کہنا تو بالکل نامعقول بات ہوگی کہ اسنے

ہیں تمام صنایعی اور انضباط کی زحمت اگر ایسا کہا جاسکتا ہی محض بے فائدہ اٹھائی ہو،
 ۶۵۔ ان سب باتوں کا پہلا جواب تو یہ ہے، کہ تصورات کے اس باہمی ارتباط سے
 علت و معلول کا علاقہ نہیں ظاہر ہوتا، بلکہ محض وہ نسبت جو کستی شی کی علامت یا نشانی کو
 اسی شی کے ساتھ ہوتی ہے، آگ حکموں دیکھتا ہوں یہ اتنی تکلیف کی علت نہیں ہو اس کے
 قریب جانے سے یہ سوچنے لگی، بلکہ ایک علامت ہے، جو اس پہنچنے والی تکلیف پر پہلے سے متنبہ
 کر دیتی ہے، اسی طرح آواز جس کو ہم سنتے ہیں، وہ ہمارے گرد و پیش کے اجسام کی حرکت یا
 تصادم کی معلول نہیں ہے، بلکہ اسکی علامت ہے، دوسرا جواب یہ ہے، کہ تصورات کے
 مختلف مجموعوں میں متین کی ایسی صنایعی اور انضباط کی وجہ اور حیثیت وہی، جو حروف سے
 مرکب لفظوں کی ہے، اس غرض کے لئے، کہ چند اصلی تصورات، افعال و اثرات کی ایک
 بڑی تعداد پر دلالت کر سکیں، یہ ضروری ہے کہ ان کو مختلف صورتوں میں ماہم ترکیب دیا
 جائے، اور اس مقصد کے لئے، کہ ان مرکبات کا استعمال اور فائدہ عالمگیر اور مستقل
 ہو یہ لازمی تھا، کہ ان کو کسی عام قانون کے ماتحت اور یکساں اسلوب پر بنایا جائے ایسا
 کرنے سے ہر کو اس قسم کے ہزاروں معیاریات ہم یہو بیختے ہیں، کہ فلاں فلاں افعال سے
 کن نتائج کی توقع رکھی چاہئے، اور فلاں فلاں تصورات کو ذہن میں منہج کرنے کے لئے کیا
 کیا وسائل اختیار کرنا مناسب ہیں، نتیجہ کے لحاظ سے یہ بالکل وہی بات ہے، جو یہ کہہ کر
 ہم مراد لیتے ہیں، کہ اجسام کے اندرونی اجزاء کی شکل، بناوٹ اور متین جانچ پہنچنے کے بعد
 ہم ان کے مختلف خواص، استعمالات اور ماسیت کا علم حاصل کر سکتے ہیں، خواہ یہ اجسام،
 قدرتی ہوں یا صنایعی،

۶۶۔ لہذا یہ بالکل واضح ہے کہ جو تیزین نظریہ علت و معلول کی روش سے بالکل ناقابل

تشریح ہیں، اور جس سے طرح طرح کے محالات میں مبتلا ہونا پڑتا ہے، انہیں کو اگر ہم اپنے علم و آگاہی کے علائم یا نشانیوں کی نظر سے دیکھیں، تو نہایت معقول طور سے انکی تشریح بھی ہو جاتی ہے، اور ان کا صحیح فائدہ اور استعمال بھی معلوم ہو جاتا ہے اور **صانع فطرت** کی اسی زبان کے داگر ہم اس کو زبان کہہ سکتے ہیں، سمجھنے کی کوشش اور جستجو ہی طبعی فطرت کی اصلی مصروفیت ہونی چاہئے نہ کہ مادی علل سے اشارہ کی تشریح کا دعویٰ، جس نے انسانی اذہان کو اس حقیقی مبدی و فعال اور برتر و حکیم روح سے حیرت آمیز زندگی، حرکت اور ہستی سے کچھ منحصر ہے، اس درجہ بیگانہ بنا رکھا ہو،

۶۷۔ بارہوان اعتراف شاید یہ کیا جاسکتا ہے، کہ گوجو کچھ کہا گیا، اس سے یہ صاف اور روشن ہو جاتا ہے، کہ ذہن سے باہر کسی ایسی چیز کا وجود نہیں ہو سکتا، جو بے حرکت بے حس، ممتد، ٹھوس، متشکل اور متحرک جوہر ہو، جسکو فلاسفہ مادہ کہتے ہیں، تاہم اگر کوئی شخص مادہ کے مفہوم سے، امتداد و شکل، صلابت، اور حرکت کے ایجابی تصورات کو نکال دے، اور یہ کہے کہ وہ اس لفظ سے صرف ایک بے حرکت اور بے حس جوہر مراد لیتا ہے، جو ذہن سے باہر یا بلا کسی کے ادراک کئے ہوئے موجود ہے اور ہمارے تصورات کی علت نہیں بلکہ محض ایک سبب یا ایک ایسی چیز جسکی موجودگی میں خدا اپنی مشیت سے ہمارے ان تصورات پیدا کرتا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس مفہوم میں وجود مادہ کو ممکن مان لینے میں کیا قباحت

سہرے رکھے کے ردیک حوادث عالم میں علت و معلول کا کوئی لڑوی علاقہ نہیں ہے بلکہ ایک حادثہ سے دوسرے کا ہم اس طرح امتداد کرتے ہیں جس طرح کسی زبان کے الفاظ سے اسکے مدلولات کا، حالانکہ لفظ اور اسکے مدلول میں کسی طرح کا لڑوی علاقہ نہیں ہوتا، خلاصہ یہ کہ جن چیزوں کو علی العموم قوانین فطرت کہا جاتا ہے ان کو وہ زمائی کے محض علائم و نشانات ثابت کرتا ہے جیسے الفاظ مفہیم کے سمجھنے کیلئے علائم و نشانات ہیں اور اسی کام وہ لسان ہی رکھتا ہے،

اس کے جواب میں، میں اولاً تو یہ کہتا ہوں، کہ اعراض کا بے جوہر کے فرض کرنا جوہر کے بے اعراض فرض کرنے سے کم مہل نہیں ہے، لیکن دوسری بات یہ ہے، کہ اچھا ہم قبول لئے لیتے ہیں، کہ یہ نامعلوم جوہر ممکن الوجود ہے، مگر یہ بتاؤ کہ اس کے وجود کو کہاں مانا جائے؟ کیوں کہ اس پر تو اتفاق عام ہے کہ ذہن میں اس کا وجود نہیں، ساتھی یہ بھی کچھ کٹھن نہیں کہ کسی مکان میں بھی یہ موجود نہیں، اس لئے کہ مکان یا امتداد صرف ذہن میں موجود ہے جیسا کہ ابھی ثابت ہو چکا لہذا اب صرف یہ صورت رہ جاتی ہے، کہ سرے سے یہ نہیں ممکن موجود ہے،

۷۸۔ مادہ کی بیان جو تعریف و تفسیر کی گئی ہے، آؤ ذرا اسکی جانچ اور تنقیح کریں۔ کہا جاتا ہے، کہ اس سے نہ تو کوئی فعل صادر ہوتا ہے، نہ یہ کسی قسم کا احساس رکھتا ہے اور نہ کسی اور کو اس کا احساس ہوتا ہے، کیونکہ اس کو بے حرکت، بے حس اور نامعلوم جوہر کہنے کے بھی معنی ہیں، لیکن یہ ایک ایسی تعریف ہے جس میں بحرِ خلقت کے اضافی خیال کے باقی تمام اجزاء ہلکی ہیں، ساتھی یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ باوصف محل ہونے کے کوئی نئے اس ساتھ قائم نہیں، اب تم خود سوچو کہ تعریفِ عدمیت کی تفسیر سے کس قدر قریب ہے، مگر غم کہو گے، کہ اس سے کیا ہوتا ہے، ہم تو صرف اتنا کہتے ہیں کہ یہ ایک نامعلوم سبب کی حیثیت رکھتا ہے، جسکی موجودگی میں خدا ہمارے اندر تصورات کو پیدا کرتا ہے، اب اگر یہ معلوم ہو جاتا تو بجگوڑی خوشی ہوتی، کہ ہمارے لئے کسی ایسی شے کی موجودگی کے کیا معنی ہیں، جو نہ حس سے قابل اور اک ہے، نہ عقل سے نہ ہمارے ذہن میں کوئی تصور پیدا کرنے

لے علت میں اور اس میں فرق یہ کہ اس سے معلول کا انعکاس ممکن ہے، مثلاً سانب کا پاؤں کے نیچے پڑنا اور نہ کاٹا انگریزی میں OCCUSTION منکال کیا گیا ہے، اردو میں سب سے بہتر کو لفظ ہمیں ملتا غیر لازم کی قید چاہئے اور پڑھالو،

کی قابلیت رکھتی ہے اور ذی امتداد ہے، نہ کوئی صورت رکھتی ہے اور نہ کسی مکان میں پائی جاتی ہے، یہ الفاظ یعنی، موجود ہونا، جب اس طرح استعمال کئے جائیں، جس طرح تم نے یہاں استعمال کیا تو یہ لازماً ان کے کوئی ایسے مجرد اور بہت عجیب و غریب معنی ہیں جنکے سمجھنے سے میں قاصر ہوں،

۶۹- نیز ذرا اسکی بھی حلیج کرنی چاہئے، کہ سبب سے کیا مراد ہے، روزمرہ کے استعمال زبان سے جہاں تک میں اخذ کر سکتا ہوں، تو وہ یہ ہے، کہ یہ لفظ یا تو فاعل پر دلالت کرتا ہے جو کسی اثر کو پیدا کرتا ہے، یا پھر ایک ایسی چیز پر جو معمولاً اس اثر کے ساتھ یا پہلے مشاہدہ ہوتی ہے لیکن جب یہ لفظ مذکورہ بالا تعریف والے مادہ کے لئے استعمال ہوتا ہے، تو ان دونوں معنوں میں سے کوئی بھی نہیں لے جاسکتے کیونکہ مادہ کو تو منفعل اور عظیم الحکمت کہا جاتا ہے، اسذاتیہ فاعل یا علت موثر نہیں ہو سکتا، نیز تمام صفات محسوسہ سے عاری ہونے کی بنا پر یہ ناقابلِ حس بھی ہے، اس لئے دوسرے معنی میں بھی، مثلاً جیسے انجلی کا جلنا ایک محسوس قسم کے درد کا سبب کہا جاتا ہے، یہ ہمارے احساسات کا سبب نہیں قرار پاسکتا، لہذا اب مادہ کو سبب کہنے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں؟ یہ اصطلاح یا تو سرے سے بے معنی ہے، یا پھر کسی ایسے معنی میں مستعمل ہے، جو عام مفہوم سے نہایت بعید اور مختلف ہیں،

۷۰- تم شاید یہ کہو گے، کہ گو چھو مادہ کا احساس نہیں ہوتا تاہم خدا اس کا احساس کرتا ہے جسکے لئے یہ ہمارے اندر تصورات پیدا کرنے کا ایک غیر لازم سبب ہے کیونکہ تم یہ کہہ سکتے ہو کہ چونکہ ہم دن رات مشاہدہ کرتے ہیں کہ ہمارے احساسات ایک مرتب و مترابط سلسلہ سے ذہن میں منعکس ہوتے ہیں اس لئے یہ فرض کرنا بالکل معقولیت پر مبنی ہے، کہ ان کی ورنش

کے لئے مستقل اور بندے ہوئے خاص خاص اسباب بھی ہیں، یعنی ہمارے ہر تصور کے مقابل میں مادہ کا کوئی نہ کوئی مستقل اور ممتاز جز موجود ہوتا ہے، مادہ کے یہ اجزاء اگرچہ براہ راست ہمارے ذہن میں تصورات کی تخلیق نہیں کرتے، کیونکہ وہ بالذات منفعل اور ہمارے لئے قطعاً ناقابل اوراک ہیں، تاہم خدا کے لئے جو ان کا ادراک رکھتا ہے، یہ ایسے اسباب غیر لازمہ کا کام دیتے ہیں، جو اُس کے بیش نظر رکھتے ہیں، کہ کب اور کون سے تصورات ہمارے ذہن میں منتقل کرے، تاکہ چیزوں میں ہمیشہ انضباط اور یک رنگی قائم رہے،

۱۷، میرا جواب یہ ہے کہ مادہ کے جو معنی اور بیان کئے گئے ہیں اس کے بعد اب کسی ایسی شے کے وجود کا سوال نہیں باقی رہتا، جو روح اور تصویر یعنی مدرک اور اوراک سے منفصل اور باہر ہو بلکہ گفتگو صرف یہ رہتی ہے کہ کیا خدا کے ذہن میں ایسے تصورات نہیں ہیں، جن کے متعلق میں نہیں جانتا کہ کس قسم کے ہیں، جو ایسے علائم و نشانات کی حیثیت رکھتے ہوں جن سے اسکو معلوم ہو کہ کیوں کر ہمارے ذہن میں احساسات کو ایک باقاعدہ اور منضبط صورت میں پیدا کرے، بالکل قریب قریب اسی طرح جس طرح ایک گونے کو مینیتی کے علائم و اشارات سے ایسے موزوں مرکبات صوتی یا سخن میدا کرنے کی ہدایت مل جاتی ہے جسکو سر یا نغمہ کہتے ہیں، گو جو لوگ سنتے ہیں انکو ان علائم و اشارات کا احساس نہ ہو، اور ان سے بالکل نااہل ہوں لیکن مادہ کا یہ مفہوم دیکھ کے سوا کوئی اور سمجھ میں آنے والا مفہوم، نامعلوم اسباب غیر لازمہ کی اس تفسیر سے میں نہیں اخذ کر سکتا، جو اوپر مذکور ہوئی، اس وجہ وہی اور خیالی معلوم ہوتا ہے کہ کسی قسم کی تردید و تعلیل کا مستحق نہیں، علاوہ بریں یہ لحاظ نتیجہ کے یہ اعراض ہمارے اُس بیش کردہ نظریہ کے کسی بے حس اور غیر محسوس جوہر کا وجود ہمیں، خلاف نہیں پڑتا،

۷۲۔ اگر ہم اپنے احساسات کے انقباض اور یک رنگی کو عقل کی روشنی میں دیکھیں تو اس سے ہم اس روح کے فضل و حکمت کا نتیجہ بے شبہہ اخذ کریں گے، جو ان کو ہمارے ذہنوں میں پیدا کرتی ہے لیکن بس اس سے زیادہ ہم ان سے کوئی اور نتیجہ معقولیت کے ساتھ نہیں نکال سکتے، میں کہتا ہوں کہ میرے لئے تو یہ بالکل عیان اور روشن ہے کہ ایک روحانی ہستی کا بے انتہا حکیم، صاحب فضل اور قادر ہونا ہی پوری طرح تمام مظاہر فطرت کی تشریح کیلئے کافی ہے، باقی رہا بے حس و حرکت مادہ کا دعویٰ، تو جن چیزوں کا میں اسے کرتا ہوں، ان میں سے کوئی ایک چیز بھی ایسی نہیں جسکو اس سے ذرہ بھر بھی علاقہ ہو یا جو اس کے وجہ و خیال کی جانب رہنمائی کرتی ہو، اور میں یہ دیکھ کر نہایت خوش ہو گا، اگر کوئی شخص نہ چر کے کسی حقیر سے حقیر واقعہ کی بھی اس مادہ سے تشریح کر دے یا وہ اس کے وجود کے لئے کوئی بھی ایسی عقلی وجہ پیش کرے، حوادثی سے ادنیٰ درجہ بھی کھتی ہو، یا کم از کم اس فرضی مادہ کے کوئی قابل سماعت معنی یا مفہوم ہی بتا دے، کیونکہ میں خیال کرتا ہوں کہ مادہ کی حیثیت سبلی سے متعلق یہ امر پوری طرح واضح کیا جا چکا ہے کہ وہ ہمارے لئے تو کسی شے کا سبب نہیں رہی یہ بات کہ ہمارے اندر تخلیق تصورات میں خدا کیلئے یہ سبب غیر لازم کا کام دیتا ہے، اس دعویٰ کی بھی جتنی حقیقت ہے، اس کو بھی ہم ابھی دیکھ چکے ہیں،

۷۳۔ یہاں ان محرکات پر کسی قدر غور کر لینا، یا محل اور مفید، جنہوں نے انسان کو جوہر مادی کے وجود کے فرض کرنے پر رائل کیا، کیونکہ اس سے ہم کو نظر آ جا لیگا کہ ان محرکات یا دلائل کا کیونکر آہستہ آہستہ انقطاع اور انعدام ہوتا گیا، جس سے ہم وجود مادہ کے اس حصہ اعتقاد کو مائل کر سکیں گے جس کی بنیاد ان محرکات پر تھی، سب سے اول یہ خیال پیدا ہوا کہ رنگ، شکل، حرکت وغیرہ صفات محسوسہ یا اعراض، ذہن سے باہر وجود

ہیں، اور اس بنا پر یہ ضروری ہوا کہ کوئی ایسا بے ذہن محل یا جوہر مانا جائے جس میں یہ موجود ہوں، کیونکہ ان کے قائم بالذات وجود کا تصویری ہینن کیا جاسکتا تھا اس کے بعد بتدریج لوگوں کو یقین و اطمینان ہوتا گیا کہ رنگ، آواز، اور اسی طرح باقی قابل حس ثنائی صفات کا ذہن سے الگ کوئی وجود نہیں، چنانچہ انہوں نے اس محل یا جوہر مادی کو ان صفات سے معرا کر لیا، اور صرف ادنیٰ صفات مثلاً شکل، حرکت وغیرہ کو باقی رکھا جس کو وہ ذہن سے باہر موجود مانتے تھے، اور اس لئے لازماً انکو ایک مادی محل کی احتیاج باقی رہی، لیکن جب یہ اچھی طرح ثابت ہو چکا کہ ان کا بھی ادراک کرنے والی ریح یا ذہن باہر موجود ہونا ناممکن ہے، تو یہ از خود نتیجہ نکلتا ہے کہ اب ہکو جو مادہ کے فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں، اتنا ہی ہینن بلکہ جب تک اس لفظ کے مفہوم میں یہ قید شامل ہے، کہ صفات یا اعراض کا ایک وجود فی الخابج محل ہے، اُس وقت تک اس کا وجود ناممکن محض ہے،

۷۶۔ لیکن اگر خود مادی میں اس بات کو مان بھی لیں کہ چونکہ مادہ صرف اعراض کے قیام کی غرض سے فرض کیا گیا تھا، اس لئے جب یہ غرض جاتی رہی، تو قدرتا اور ملا کسی ابا کے اس عہد کو بھی ذہن سے نکل جانا چاہئے، جو اس پر مبنی تھا، تاہم یہ خیال اقل شدید عصبیت کے ساتھ ہمارے ذہن میں راسخ ہو گیا ہے، کہ دور کرتے ہینن بنتا اسی لئے جب اہل شی ناقابل حمایت ہے، نو کم از کم ہم اس کا نام باقی رکھنا چاہتے ہیں اور اس کو خدا جانے ہستی، بسبب وغیرہ کن غیر متعین معاہیم کیلئے ہم استعمال کرتے ہیں جہاں تک میں سمجھتا ہوں، اس میں کسی ثبوت یا دلیل کی جھلک تک ہینن کیوں کہ جس حد تک ہمارا ۱۷ صفات ثنائی اور صفات اولیٰ کو علی الترتیب صفات عمومی اور صفات جوہری سمجھیے کہ کیا جاسکتا ہے، تو یہ فی الواقع

تعلق ہے، یا جو کچھ ہم ان تمام تصورات، احساسات و خیالات کی نسبت جانتے اور اوراک کرتے ہیں، جو ہمارے ذہن پر احساس یا فکر کی وساطت سے منتقل ہوتے رہتے ہیں سمجھ میں نہیں آتا کہ ان سے کسی بے حرکت بے حس اور نامعلوم سبب کا وجود کیوں کر نکالا جاسکتا ہے؟ دوسری بات یہ ہے، کہ ہمارے پاس کیا شہادت ہے، جسکی بنا پر ہم یہ یقین یا وہم بھی کر لیں، کہ ایک از ہمہ بے نیاز ذات، ہمارے اند تصور پیدا کرنے کے لئے کسی بے جان و بے حرکت شے کی بنیاد کی محتاج ہے،

۷۵۔ محدود تعصب کی قوت کی یہ نہایت غیر معمولی اور بہت زیادہ تاسف انگیز مثال ہے کہ ہر قسم کی شہادت عقلی کے خلاف انسان کا ذہن ایک ایسی احمقانہ اور جاہلانہ ماحولم الحقیقت شے کے ماسے پر اس درجہ مضطرب ہے، جسکی مداخلت یا توسط خود ذہن کو تدبیر للھی سے محروم کر دیتا ہے، اور خدا کو تمام معاملات عالم سے دور بھینک دیتا ہے، لیکن ہم اعتقاد مادہ کی مخالفت میں چاہے جو انتہائی سے انتہائی کوشش کریں یہاں تک کہ جب استدلال ہمارا ساتھ چھوڑ دے تو صرف وجود مادہ کے امکان کی بنا پر اپنے تعصب کی پچ کرتے رہیں، اور اس ضعیف امکان کو کامیاب اور معنی جیز بنانے کے لئے تخیل کو بوری و بھیل دے کر عقل کی بندش اور قابو سے باہر کر دیں، تاہم اس ساری کو کندی کا جھل صرف اتنا نکلتے گا کہ خدا کے ذہن میں کچھ نامعلوم تصورات موجود ہیں کیونکہ خدا کے متعلق سبب غیر لازم کا لفظ بول کر اگر ہم کوئی معنی سمجھ سکتے ہیں تو وہ صرف فنی ہیں، اور یہ درحقیقت کسی واقعی شے کیلئے نزاع نہیں ہے بلکہ محض نام یا لفظ کے لئے

۷۶۔ لہذا اب میں اس پر مبنی جھگڑنا چاہتا کہ آیا ایسے تصورات خدا کے ذہن میں ہیں اور یہ کہ انکو مادہ کے نام سے موسوم کیا جاسکتا ہے یا نہیں، لیکن اگر با این ہمہ

ایک بے ذہن جو ہر یا امتداد اور حرکت وغیرہ صفات حسیہ کے محل کے وجود پر تم اسے
رہو تو لہجہ اللہ میرے نزدیک تو یہ صراحتاً ناممکن ہے، کہ ایسی کوئی شے موجود ہو، کیونکہ ان
کا کسی بے حس جوہر میں پایا جانا یا اس کے ساتھ قائم ہونا ایک بن تناقض ہے،

۷۷۔ لیکن تم یہ کہو گے، کہ گوا امتداد اور اسی طرح کے دوسرے صفات اور اعراض جنکو
ہم محسوس کرتے ہیں، ان کے لئے کوئی بے ذہن محل نہ ہو، تاہم یہ ممکن ہے کہ ایک بے حس
و حرکت اور غیر مدک جوہر یا محل بعض دوسرے ایسے صفات کے لئے پایا جاتا ہو، جو ہمارے
لئے اسی طرح ناقابل فہم ہیں جس طرح ایک پیدائشی اندھے کے لئے رنگ، کیونکہ ہم
انکے احساس کے قابل کوئی حاسہ ہی نہیں رکھتے، اور اگر ہمارے پاس وہ بنا حاسہ ہوتا، تو
ہم کو ان کے وجود میں اس سے زیادہ شبہ نہ ہوتا، جتنا ایک اندھے کو اگر اسکی آنکھیں کھول
دی جائیں، روشنی اور رنگ کے وجود میں ہو سکتا ہے، میرا جواب اولاً تو یہ ہے کہ لفظ
مادہ سے جو کچھ تم مراد لیتے ہو، اگر اسکی حقیقت اس سے زیادہ نہیں، کہ وہ معلوم صفت
کا ایک نامعلوم محل ہے، تو اس کے وجود و عدم سے بحث نہیں، کیونکہ ہم کو اس سے کچھ
سر و کار ہی نہیں ہے، اور مجھ کو ایسی شے کے لئے جھگڑنے میں کوئی فائدہ نہیں نظر آتا، جسکی
نسبت ہم کو نہیں معلوم کہ کیا ہے اور کیوں ہے،

۷۸۔ لیکن دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہمارے پاس کوئی بنا حاسہ ہوتا تو وہ صرف لو
ٹے تصورات یا احساسات کا اضافہ کر سکتا تھا، اور اس وقت ہم ان کے کسی غیر مدک
محل میں موجود ہونے کے خلاف وہی دلیل پیش کر دیتے جو شکل، حرکت، رنگ وغیرہ سے
متعلق ابھی پیش کی جا چکی ہے، صفات جیسا کہ ثابت کیا جا چکا ہے، ان احساسات یا
تصورات سے ماسوا کوئی شے نہیں ہیں جنکا وجود صرف ادراک کرنے والے کے ذہن میں ہے

یہ دعویٰ نہ صرف ان تصورات کے لئے صحیح ہے جس سے ہم سر درست واقعہ ہیں، بلکہ عام ممکن تصورات کے لئے خواہ وہ کسی طرح کے بھی ہوں،

۷۹۔ مگر تم اب بھی اصرار کر سکتے ہو کہ اچھا اس سے کیا ہوتا ہے کہ ہمارے پاس وجود مادہ کے یقین کے لئے کوئی ثبوت نہیں؟ اور ہم اس کا کوئی استعمال و مصرف نہیں بنا سکتے یا اس کے ذریعہ کسی نئی شے کی تشریح نہیں کر سکتے، یا یہ تک تصور نہیں کر سکتے کہ اس لفظ کے کیا معنی ہیں؟ کیونکہ باوجود ان تمام باتوں کے یہ کہنا کہ مادہ موجود ہے، اور محض محل تصور یا جوہر ہونے کی ایک کلی حیثیت ہے، کوئی تناقض نہیں رکھتا، البتہ اس میں شک نہیں کہ ان الفاظ کے معنی کی کسی جہاں توضیح یا تفصیل سے شدید مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے، میرا جواب یہ ہے کہ جب الفاظ کا استعمال بغیر کسی معنی کے ہے، تو پھر چاہے جس طرح ان کو باہم جوڑ دو کوئی تناقض کا خطرہ نہیں ہو سکتا، مثلاً تم کہہ سکتے ہو کہ دو اور دو سات ہوتے ہیں، بشرطیکہ یہ اعلان کر دو کہ ان لفظوں کو تم معمولی معنی میں نہیں لیتے، بلکہ ایک ایسی نئی شے کے علائم کی حیثیت سے استعمال کرتے ہو جس کو تم نہیں جانتے کہ کیا ہے اور بعینہ اسی استدلال کی بنا پر تم یہ بھی کہہ سکتے ہو کہ ایک بے حرکت بے ذہن اور بے اعراض جوہر کا وجود ہے جو ہمارے تصورات کا سبب ہے، اور تم اس دوسرے جملہ سے اسی قدر سمجھیں گے جتنا پہلے ہے،

۸۰۔ سب سے آخری اعتراض تمہارا یہ ہو سکتا ہے کہ اچھا اس میں کیا نقصان ہے کہ ہم جوہر مادی سے باز دعویٰ داخل کرتے ہیں، اور صرف اس پر قائم رہتے ہیں کہ مادہ کوئی نامعلوم چیز ہے، وہ نہ جوہر ہے نہ عرض، نہ روح ہے، نہ تصور، وہ بے حرکت ہے، بے ذہن ہے، ناقابل تقسیم ہے، ناقابل تاثر ہے، غیر ممتد ہے، اور کسی مکان میں موجود

نہیں ہے؟ کیونکہ تم یہ کہو گے کہ جو اعتراضات مادہ کی جوہریت، ہدیت یا کسی اور ایجابی یا امنافی مفہوم پر وارد کئے جاسکتے ہیں، انکی مادہ کی اس سلبی تعریف میں سرے سے کوئی گنجائش ہی نہیں، میرا جواب یہ ہے کہ اگر تم کو اس میں کوئی فائدہ نظر آتا ہے کہ لفظ 'مادہ' کو اسی مفہوم میں استعمال کرو، جس میں لوگ، لاشی، کو استعمال کرتے ہیں، تو تم ایسا کر سکتے ہو، اور اپنے محاورہ میں ان دونوں لفظوں کو مترادف اور ایک دوسرے کا قائم مقام بنا سکتے ہو، کیونکہ میرے نزدیک مادہ کی اس تعریف کا نتیجہ ہی یہ ہے اس لئے کہ چیب میں اس تعریف کے اجزاء پر مجموعاً یا انفراداً توجہ سے غور کرتا ہوں، تو جو اثر یا مفہوم دس میں پیدا ہوتا ہے، وہ اُس سے مختلف نہیں ہوتا، جو لفظ لاشی سے پیدا ہوتا ہے،

۸۱۔ شاید تم یہ جواب دو گے کہ مذکورہ بالا تعریف میں ایک ایسی شئی داخل ہے جو مادہ کو لاشی سے پوری طور پر ممتاز کر دیتی ہے، یعنی ذاتیت، کوئیت، یا وجود کا ایجابی اور مجرد مفہوم، میں مانتا ہوں کہ بے شک جو لوگ کلیات اور مجردات سازی کی قوت رکھنے کے مدعی ہیں، وہ اس طرح باتیں کرتے ہیں کہ گویا واقعاً وہ ایک تصور رکھتے ہیں جو مجرد ترین اور انتہائی کلی تصور ہے، اور جو میرے لئے سب سے زیادہ ناقابل فہم ہے۔ البتہ میرے پاس اس سے انکار کی کوئی وجہ نہیں کہ روح یا نفس کی بہت سی ایسی مختلف المدارج اور متفاوت الاستعداد انواع موجود ہیں جنکی قوتیں، تعداد اور وسعت دونوں کے لحاظ سے ان قوتوں سے فائق ہیں، جو میری ہستی کے خالق نے مجھ کو عطا کی ہیں اور محض اپنے ذاتی جذبہ محدود اور تنگ منافذ جس کی بساطیں ان تصورات کے قیاس اور فیصلہ کا دعویٰ جو برترین روح کی ان تحک قوت مختلف النوع نفوس پر نقش کر سکتی ہے

یقیناً ایک انتہائی حماقت اور ٹھنہن ہے، کیونکہ تصورات یا احساسات کے بہت سے ایسے احناف ہو سکتے ہیں، جو باہم ایک دوسرے سے اور میرے تمام ادراکات سے اسی قدر مختلف ہوں، جتنا رنگ آواز سے ہے، لیکن ارواح اور تصورات کے بیٹھا ممکن الوجود انواع کے مقابل میں اپنی فہم کے نقص و قصور کا چاہے عینی آماوگی اور استعداد سے اعتراف کر لوں، پھر بھی ذہن اور تصور، مدرک اور ادراک سے مجرور اور علیحدہ ہستی؛ وجود کا دعویٰ بین گمان کرتا ہوں کہ ایک صحیح تناقض اور نقطون کا کھیل ہے،

اب صرف یہ باقی رہ جاتا ہے، کہ ہم ان اعتراضات پر بھی غور کر لیں، جو مذہب کی جانب سے امکاٹا ہمارے متحول پر کئے جاسکتے ہیں،

۸۲۔ بعض لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ گو اجسام کے واقعی وجود کیلئے جو دلائل، عقل سے ماخوذ ہیں، وہ برہان کی حیثیت نہ رکھتے ہوں، تاہم صحیفہ مقدسہ اس میں اس قدر واضح اور صاف ہیں کہ ایک معقول عیسائی کو اس امر کا الطیناں و ادعاں کرنا کے لئے بالکل کافی ہیں کہ اجسام فی الواقع موجود ہیں اور محض تصورات کے ماسوا کوئی نشی ہیں، کیونکہ کتاب مقدس میں ایسے بے حساب واقعات مذکور ہیں جو بدہمت لکڑی پتھر، پہاڑ، دریا، اور انسانی اجسام کے وجود واقعی کو تسلیم کرتے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ مقدس یا غیر مقدس کوئی کتاب بھی ہو جس میں یہ یا اس طرح کے اور الفاظ اپنے عامی مفہوم میں یا بمعنی سمجھ کر استعمال کئے گئے ہیں، ان میں سے کسی کی صداقت کو بھی ہمارے نظریہ کی بنا پر حرف گیری کا خطرہ نہیں ہے، کیونکہ یہ ثابت کیا جا چکا ہے، کہ ان چیزوں کا واقعی وجود اور اجسام کا ہونا یا جسمانی جو اہر تک کا ہونا، بشرطیکہ عامیانہ مفہوم لیا جائے ہمارے اصول کے خلاف نہیں، اور انشیا و تصورات، حقایق و وہیمیات کا فرق پوری وضاحت

کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے (تبد ۲۹-۳۰، ۳۳، ۳۶ وغیرہ دیکھو) رہا فلاسفہ کا مادہ یا خارج از ذہن اشیا کا وجود تو میں خیال کرتا ہوں، کہ ان کا صحائف میں کین بھی ذکر نہیں ہے،

۸۳۔ دوسری بات یہ ہے، کہ خارجی چیزوں کا وجود ہو یا نہ ہو، لیکن اتنا بسکو تسلیم ہے کہ الفاظ کا اہلی اور خاص کام صرف اتنا ہے، کہ وہ اشیا یا ہمارے تصورات پر محض اس حیثیت سے دلالت کریں جس حیثیت سے ہم ان کا علم و ادراک ہوتا ہے، لہذا یہ بالکل صاف نتیجہ نکلتا ہے، کہ جو اصول سننے قائم کئے ہیں ان میں اور زبان کی اہمیت و صحت استعمال میں کوئی تعارض نہیں، اور ہماری روزانہ کی گفتگو میں خواہ وہ کسی قسم کی ہو، جہاں تک سمجھنے سمجھانے کا تعلق ہے، کوئی رخنہ نہیں پڑتا، لیکن، جو کچھ ہم اپنے پچھلے معروضات میں، نہایت شج و بسط کے ساتھ کہ آئے ہیں، ان سے یہ تمام باتیں اس وجہ واضح افسح ہو جاتی ہیں، کہ اب ان پر زیادہ اصرار فضول ہے،

۸۴۔ تاہم اتنا الزام بھر بھی کم از کم لگایا جائے گا، کہ ہمارے اصول کی بنا پر معجزات کی عظمت و قوت بہت گھٹ جاتی ہے، عصائے موسیٰ کی نسبت ہم کو کیا سمجھنا چاہئے؟ کیا یہ حقیقتاً سناپ نہیں ہو گیا تھا، اور صرف دیکھنے والوں کے تصورات کا رد و بدل تھا؟ اور کیا یہ گمان کیا جاسکتا ہے، کہ ہمارے نجات دلانے والے نے قانا کی دعوت و لبیمین اس سے زیادہ کچھ نہیں کیا، کہ ہمالیوں کی بصارت، شامہ، اور ذائقہ کو اس طرح مسخر کر لیا کہ ان سب کے اندر بس ے کا محض ایک تصور پیدا کر دیا؟ یہی تمام اور معجزات کی نسبت بھی کہا جاسکتا ہے، جسکو اصول مذکورہ کی بنا پر محض ایک طرح کا فریب ذہن اور التباس سمجھنا چاہئے۔ میں اس کا جواب یہ دیتا ہوں، کہ ہمیں عصا واقعی سناپ بن گیا تھا، اور اپنی لہ قانا میں کسی شادی کے موقع برمی گھٹ گئی، مسیح نے مشکوں میں پانی بھر دیا جو بی بی گیا، دیکھو یوحنا ۴: ۴۶

واقعی سے۔ اور یہ بات بند ۳۴-۱ اور ۳۵ سے بالکل واضح ہے، کہ یہ جواب میرے سابق دعاوی کے متناقض نہیں ہے بلکہ یہ واقعی اور غیر واقعی کا مسئلہ اس قدر شرح و بسط کے ساتھ بار بار دہرایا جا چکا ہے اور اسکی بنا پر جو دشواریاں لاحق ہو سکتی ہیں، ان کا جواب سابق مباحث سے اس درجہ سہولت کے ساتھ حاصل کیا جاسکتا ہے، کہ یہاں اپنے محل پر اسکی تشریح و تفصیل بڑھے وادوں کی فہم کی ہنک ہے صرف اتنا کہنا ہے کہ دسترخوان پر جو لوگ موجود تھے، اگر انھوں نے می دیکھی، سونگھی چکھی اور پی، اور اس کے تمام اثرات محسوس کئے تو میرے نزدیک اس کے واقعی می ہونے میں کوئی شبہ نہیں، مختصر یہ کہ معجزات کی واقفیت کے متعلق ہمارے اصول کی بنا پر کسی قسم کے شک یا تردید کی گنجائش نہیں، بلکہ آلے مقبول عام اصول کی بنا پر البتہ طرح طرح کے مشکلات پیدا ہو سکتے ہیں اس لئے ہمارے اصول بجائے معجزات کے مخالف پڑنے کے دراصل موافق ہیں،

۸۵۔ ان تمام اعتراضات کو میں نے واضح سے واضح اور صاف ترین روشنی میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے، اور جتنا وزن اور زور ان پر دیا جاسکتا تھا، دیا ہے، اب ان سے ہنٹ چکنے کے بعد ہم خود اپنے اصول کے لوازم و نتائج پر ایک نظر ڈالتے ہیں،

ان میں سے بعض تو پہلی ہی نظر میں سامنے آجاتے ہیں :- مثلاً وہ متعدد دقیق اور پیچیدہ مسائل جن پر فکر و فحش کی بڑی بڑی ہمتیں صرف کی جا چکی ہیں، فلسفہ سے کلیتہً خارج البلد ہو جاتے ہیں، جو جسمی بین فکر و ادراک کی قابلیت ہے یا نہیں، مادہ الائی نہایت منقسم ہو سکتا ہے یا نہیں، اور نہ روح یا ذہن پر کبوتر فکر عمل کرتا ہے، یہ اور اسی قسم کی اور تحقیقات ہر زمانہ میں فلاسفہ کی غیر ختم تفریح اور دلچسپی کا سرمایہ رہی ہیں، لیکن چونکہ ان تمام سوالات و تحقیقات کا سارا دار و مدار مادہ کے وجود پر تھا اس لئے اب ہمارے اصول کے اندر

انہی کوئی گنجائش نہیں رہتی، اسی ج مذہب و حکیات (سائنس) نے بھی ان اصول
کے اندر بہت سے فوائد ہیں، جنکا مقدمات سابقہ سے نہایت آسانی کے ساتھ استنباط ہوتا
ہے اور زیادہ وضاحت کے ساتھ ان کا بیان آگے آئیگا،

۸۶۔ جو اصول ہم نے پیش کئے ہیں، ان کی رو سے قدرتا تمام معلومات انسانی
کی تحلیل و عنوانات میں ہو جاتی ہے، یعنی تصورات اور افہام جنہیں سے ہر ایک پر ہم
علی الترتیب بحث کریں گے،

سب سے پہلے تصورات یا غیر مدرک چیزوں کو لو، ان چیز کی نسبت ہمارا علم ہمیشہ
نہایت تاریک اور پیچیدہ رہا ہے، اور نہایت خطرناک غلطیوں میں ہم مبتلا رہے ہیں
جسکی وجہ صرف محسوسات کا دہرا وجود ماننا ہے، ایک تو وہ جو قابل فہم یا ذہن میں ہے
دوسرا حقیقی اور ذہن سے باہر جسکی بنا پر خیال کیا جاتا ہے، کہ یہ غیر مدرک چیزیں نفس اور
ذہن سے علاوہ ایسا ایک ذاتی، خارجی وجود رکھتی ہیں، یہی خیال جسکے متعلق ثابت کیا جا چکا
ہے، کہ محض بے بنیاد، اور مہمل ہے، تشکیک کی جڑ ہے، کیونکہ جب تک لوگ یہ خیال
کرتے رہے کہ حقائق کا وجود ذہن سے باہر ہے اور انسان کا علم اسی حد تک حقیقی ہے جس
حد تک وہ ان موجود فی الخارج عقائد کے مطابق ہے، تو اس کا یہ لازمی نتیجہ ہی تھا، کہ وہ
کبھی یہ یقین نہ کر سکیں کہ انسان کو سرے سے کوئی بھی حقیقی علم حاصل ہے کیونکہ اس کے معلوم
کرنے کا کیا ذریعہ ہے، کہ جس چیزوں کا آدمی کو حس و ادراک ہوتا ہے، وہ ان چیزوں کے
مطابق ہیں یا نہیں، جنکا حس و ادراک کچھ بھی نہیں ہوتا اور جو ذہن سے باہر موجود ہیں؟

۸۷۔ رنگ، صورت، حرکت، امتداد، وغیرہ کو اگر محض ادراکات و ذہنی خیال کیا جائے
تو ظاہر ہے کہ ان کا کامل علم حاصل ہے، کیونکہ انکی حقیقت اس ادراک کے علاوہ کچھ ہی نہیں

لیکن اگر یہ خیال کیا جائے کہ اصلی موجودات ذہن سے باہر ہیں اور یہ چیزیں محض ان کی نقل و ثبوت ہیں تو پھر لامحالہ تشکیک میں مبتلا ہو جانا پڑتا ہے، کیونکہ اس صورت میں ہم صرف ظواہر کو جانتے ہیں، نہ کہ چیزوں کے حقیقی صفات کو، اور کسی شے کا حقیقی یا ذاتی امتداد شکل اور حرکت کیا ہے؟ یہ ایسی بات ہے جس کا حاتمہ ہمارے لئے ناممکن محض ہے، ہم خالی اس نسبت یا علاقہ کو جان سکتے ہیں جو ان کو ہمارے حواس کے ساتھ حاصل ہے اس اصول کی بنا پر چیزیں تو ایسی جگہ پر جیسی ہیں ویسی ہی رہتی ہیں، البتہ ہمارے تصور بدلتے رہتے ہیں، اب یہ فیصلہ کہ ان تصورات میں سے حقیقت کا کون سا تصور نمایندہ ہے یا یہ کہ سرے سے ان میں سے کوئی بھی نمایندہ حقیقت ہے یا نہیں، ہماری قدرت سے باہر ہے، لہذا جو کچھ بھی ہم جانتے، دیکھتے، سنتے، اور محسوس کرتے ہیں اسکی بساط ایک بے بنیاد وہم و خیال سے زیادہ نہیں رہ جاتی جسکو حقیقی اشیاء سے کوئی مناسبت نہیں یہ سارا تشکیکی رجحان صرف اس فرض سے پیدا ہوتا ہے کہ حقیقی اشیاء اور ان کے تصورات دو مختلف چیزیں ہیں، اور یہ کہ اول الذکر دہس سے باہر، اور بغیر ادراک کئے ہوئے موجود ہیں، اس بحث کی کسی قدر تفصیل کر کے، یہ ثابت کر دینا نہایت اچھا کام ہے کہ ہر زمانہ کے مشکلیں کے دلائل کی بنیاد تمام تر اسی موجودات خارجی کی فرض پر ہی ہے،

۸۸ - جب تک ہم غیر مدرک چیزوں کی جانب نفس انکے ادراک کے سوا کسی اور واقعی وجود کا انتساب کرتے رہیں گے، اس وقت تک نہ صرف کسی حقیقی غیر مدرک شے کی ماہیت کا ثبوت و شہادت کے ساتھ معلوم کرنا ہمارے لئے ناممکن ہے، بلکہ نفس اس کے موجود ہونے تک کا پتہ نہیں لگا سکتے، اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ فلاسفہ کو اپنے حواس پر بھروسہ نہیں رہا وہ زمین و آسمان اور تمام محسوسات، بلکہ خود اپنے جسام تک کے وجود کو

شبہ کی نظر سے دیکھتے ہیں، اور بے انتہا جانفشانی اور معرکہ آرائی کے بعد بھی اس اعتراف بے بس ہیں، کہ ہم محسوسات کے وجود کا کوئی بھی بدیہی یا برہانی علم نہیں حاصل کر سکتے، لیکن یہ سارا شک و شبہ جو ذہن کو گمراہ اور پرالگندہ کرتا ہے اور فلسفہ کو دنیا کی لٹرون مین مضحکہ خیز بنا دیتا ہے، آناً فاناً ناپید ہو جاتا ہے، اگر ہم صرف اتنا کریں کہ اپنے لفظوں کو با معنی کر لیں اور ذاتی، خارجی، ہستی وغیرہ اصطلاحات کو جو خدا معلوم کس چیز پر دلالت کرتے ہیں، اپنی تفسیح خاطر اور دلچسپی کا سامان نہ قرار دیں، لیکن میرے لئے تو ان چیزوں میں شک کرنا جسکا واقعہ اس سے ادراک کرنا ہوں اتنا ہی مشکل ہے جتنا خود اپنے وجود میں کرنا، کیونکہ جب یہ مان لیا گیا، کہ کسی غیر مدبرک نشی کا وجود اس کا ادراک کیا جانا ہی ہے، تو پھر یہ ایک کھلا ہونا نقص ہے، کہ کوئی چیز جسکو ہم اس وقت حاسہ لمس یا بصر سے ادراک کر رہے ہیں وہ بعینہ اس وقت غیر موجود یا معدوم ہو،

۸۶ - حقیقی اور صحیح علم کا ایک ایسا مستحکم نظام قائم کرنے کے لئے جو تشکیک کے حملوں کے سامنے سہر ہو سکے، کوئی شے اس سے زیادہ اہم نہیں ہے، کہ پہلے یہ پوری وضاحت ملے کر یا جائے کہ لفظ شے حقیقت اور وجود کے معنی کیا ہیں، کیونکہ جب تک ان لفظوں کے معنی نہ متعین ہو جائیں، اس وقت تک امتیاز کے حقیقی وجود کے بارہ میں لڑنا یا اس کی نسبت کچھ جاننے کا ادعا محض لغو اور بے نتیجہ ہے، شے ہیاتی تمام عالم کی چیزوں کے لئے ایک ہمہ گیر نام ہے جس کے اندر دو بالکل ممتاز اور مختلف الجنس اصناف یعنی اذہان اور تصورات داخل ہیں، جنہیں ہجر نام کے اور کوئی بات مشترک نہیں، مقدم الذکر فاعل اور ناقبل انقسام (ناقابل قسّم) جواہر ہیں، اور مؤخر الذکر بے حرکت اور سرع الزوال، یا

۱۵ دوسرے اولیٰئین میں یہ لفظ ہمیں ہیں،

قائم بالغیر چیزیں ہیں جو بذات خود نہیں موجود بلکہ اذہان یا روحانی جواہر کے ساتھ قائم
و موجود ہیں۔ علم کو اپنے وجود کا علم ایک قسم کے اندرونی احساس یا فکر سے حاصل ہوتا ہے اور
دوسرے اذہان کا محض استدلال سے اتنا کہا جاسکتا ہے کہ ہلوگ اپنے اپنے اذہان
یعنی نفوس یا قائل ہستیوں کا ایک طرح کا علم یا درک تو رکھتے ہیں لیکن یہ علم یا درک صحیح
معنی میں تصور نہیں ہے، اسی طرح ہم انشا یا تصورات یا انشیا سے اس حیثیت سے ممتاز اور
الگ ہیں کہ موخر الذکر کا ادراک بلا مقدم الذکر کے ادراک کئے ہو سکتا ہے، میر خزیب
تصورات اذہان اور علانی سب کا اپنی اپنی حیثیت سے انسان کو علم ہوتا ہے، اور سب
کی سب بحث و گفتگو کا موضوع ہیں، اور یہ کہ تصور کی اصطلاح کو نسبتاً ہر اس چیز پر لایا
لئے وسیع کیا جاسکتا ہے جسکو ہم جانتے، یا جسکا کسی طرح کا درک رکھتے ہیں۔

۴۰۔ ہم اس کے منکر نہیں کہ جو تصورات حواس پر منتقل ہوتے ہیں وہ حقیقی چیزیں
ہیں، یا حقیقتہً موجود ہیں، لیکن ہم اسکا قطعی انکار کرتے ہیں کہ وہ تصورات ان ذہنوں سے
باہر موجود ہو سکتے ہیں، جو ان کا ادراک کرتے ہیں، یا یہ کہ وہ ذہن سے باہر موجود چیزوں
کی نقل و تنبیہ ہیں کیونکہ کسی احساس یا تصور کا محسوس یا مدرک ہونا ہی، اسکی ہستی ہے، اور

اسے مدد کا یہ بقیہ نکڑا دوسرے ایڈیشن میں اضافہ کیا گیا ہے، جیسا کہ اس نے اور جگہ بھی درک و تصور میں تفریق کرتے
وقت کیا ہے مثلاً ص ۱۴۴۔

۱۔ تصور (آئیڈیا) اور درک (موس) میں یہ سب سے جو کچھ تفریق کرتا ہے اس کا حاصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ درک
سے کسی شے کا علم لوجہ مامرا ہے یعنی لفظ کے معنی مراد ہی کا سمجھ میں آ جانا، اس کے کہ تفریق مراد کا وہ ہیں
میں کوئی جدا ہوا تصور یا مثال حاصل ہو۔ دیکھو ص ۱۴۴۔

۲۔ یعنی تصورات کے باہمی علانی کا ادراک بغیر تصورات کے ادراک کے ہو سکتا ہے، صاف
مطلب سمجھ میں نہیں آتا ہے، کہ کیا ہے،

ایک تصور تصور کے سوا کسی اور شے کے مشابہ نہیں ہو سکتا، البتہ جو اس سے جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے ان کو اس جنیت سے بیرونی یا خارجی، کہا جاسکتا ہے کہ ان کو خود ادراک کرنے والا ذہن ہمیں پیدا کرتا، بلکہ ایک اور روح جو اس ذہن سے بالکل ممتاز اور الگ ہے اس پر نقش کر دیتی ہے، اسی طرح اشیا جی ایک اور مفہوم میں بھی خارج از ذہن کی جاسکتی ہیں یعنی جب وہ ہمارے علاوہ کسی دوسرے ذہن میں موجود ہوتی ہیں مثلاً جب میں اپنی آنکھیں بند کر لیتا ہوں تب بھی وہ چیزیں موجود ہو سکتی ہیں جنکو میں نے دیکھا تھا لیکن کسی دوسرے ذہن میں،

۹- پنچ سال کرنا نہایت غلطی ہوگی کہ جو کچھ اوپر کہا گیا ہے، اس سے حقائق اشیا کی نفی یا استغناء ہوتا ہے، کیونکہ اس کا تو مقبول عام اصول کی بنا پر بھی اعتراف ہے کہ امتداد، حرکت یا یہ لفظ واحد تمام صفات جی کسی محل کے محتاج ہیں، کیونکہ وہ بذات خود نہیں، موجود ہو سکتے، سمجھ ہی جن اشیا کا جس سے ادراک ہوتا ہے، انکی نسبت بھی یہ مسلم ہے، کہ انھیں صفات محسوسہ کے مختلف مجموعوں کے سوا کچھ اور نہیں ہیں، لہذا وہ بھی لازماً بذات خود قائم و موجود نہیں ہو سکتیں، یہاں تک تو سب کا اتفاق ہے، بس اب اگر ہم محسوسات کے ایسے مستقل بالذات وجود کا انکار کرتے ہیں، جو کسی جوہر یا محل کے ساتھ وابستہ اور قائم نہ ہو، تو انکی مقبول عام حقیقت میں سے ہم کسی شے کو حذف یا مٹنا نہیں کرتے، اور نہ اس جنیت سے کسی بدعت کے مجرم ہیں، صرف اختلاف اس قدر ہے، کہ ہمارے نزدیک، وہ بنے ذہن پسند ہیں حکما علم جو اس سے ہوتا ہے، ان کا نفس احساس یا ادراک سے الگ کوئی وجود نہیں اور اسی لئے ان غیر متمدن اور ناقابل الفسام، جو اہر یا نفوس کے علاوہ، جو ان پر متصرف ہیں، اور ان کا احساس و ادراک کرتے ہیں، کسی اور جوہر میں یہ نہیں موجود ہو سکتیں، لیکن فلاسفہ عام آدمی کی طرح اس کے قائل ہیں کہ جی صفات، ایک بے حرکت، متمدن اور غیر مدرک جوہر

کے ساتھ قائم ہیں جبکہ وہ مادہ کہتے ہیں، اور کسی جانب وہ ایک طبعی وجود کا انتساب کرتے ہیں جو تمام ذی ادراک سہیوں سے باہر اور بلا کسی ذہن کے ادراک کے لئے موجود ہے، بلکہ خود خلاق کائنات کے ازلی ذہن سے بھی بے نیاز ہے، اور اُس کے اندر اپنے ان خلق کردہ جو اہر حسیہ کے صرف تصورات کا وجود مانتے ہیں، بشرطیکہ وہ ان جو اہر حسیہ کے مخلوق ہونے کو سرے سے مانتے بھی،

۹۲۔ کیونکہ جس طرح مادہ یا جوہری کا اعتقاد ٹیکنیک کا اہل عمود اور سہارا رہا ہے جیسا کہ ہم واضح طور پر ثابت کر چکے ہیں، اسی طرح اس کا اور لامذہبیت کی فاجرانہ عمارتیں بھی ہی اساس پر اٹھائی گئی ہیں، اتنا ہی نہیں، بلکہ لاشی سے مادہ کی آفرینش کا تصور ایک ایسی عظیم دشواری خیال کی گئی ہے، کہ عہد قدیم کے مشہور ترین فلاسفہ جن میں خدا کے مانتے والے تک شامل ہیں، مادہ کو غیر مخلوق اور خدا کا متضاد سمجھتے جانتے ہیں، یہ جوہر مادی ہر زمانہ میں، ملاحظہ کا کس درجہ علیحدت و معاون رہا ہے، اسکی تفصیل یہاں غیر ضروری ہے، اس کے تمام عظیم و ہیبت نظامات کا اس پر ثبوت ہونا، اتنا ہی، اور قطعی ہے کہ اس ستون کو نکالنے ہی اسکی ساری عمارت نیچے آجاتی ہے، یہاں تک کہ پھر یہ مطلق ضروری نہیں رہتا کہ ملاحظہ کے ہر خلیت فرقہ کے لغویات کے ساتھ الگ الگ کوئی خاص اعتنا کیا جائے،

۹۳۔ رہا فاجر اور ناپاک اشخاص کا غیر مادی جوہر تہنسی اڑا کر، اور روح کو بھی قسم کی طرح منقسم اور قابل فساد و ٹھیکر ان نظامات کے حال میں آسانی کے ساتھ بھٹس جانا، جو ان کے میلانا کے موافق و ملائم ہیں، اور چیزوں کی بناوٹ اور خلقت کو کسی قسم کے اختیار عقل اور مقصد پر مبنی نہ قرار دینا، بلکہ بجائے اس کے تمام موجودات کی اصل اور حڑ ایک قائم بالذات بے عقل اور غیر مددک جوہر کو حاکم، اور ان لوگوں کی بانوں پر کان دہننا جو رہبانیت یا احوال عالم پر کسی

برتر روح کی گمراہی اور معائنہ کے منکر ہیں، اور سارے سلسلہ حوادث کو یا تو کورانہ اتفاق کی جانب منسوب کرنا، یا ایک اضطرابی اور مجبورانہ وجوب کی جانب جو ایک جسم کی دوسرے جسم پر تاثر و تصرف سے پیدا ہوتا ہے یہ تمام باتیں بالکل قدرتی ہیں، لیکن دوسری طرف میں خیال کرتا ہوں، کہ بہتر اصول و نظامات کے لوگ یہ جانتے ہیں کہ مذہب کے دشمن غیر مدرک مادہ پر بے اتہا زور دیتے ہیں، اور ہر چیز کو اسی میں دھسل کر دینے کی کوشش و تدبیر میں لگے رہتے ہیں، یہ دیکھ کر نہایت خوش ہوں گے، کہ اب یہ افکار مذہب اس بڑے سہارے اور تائید سے محروم کر دیے گئے ہیں، اور اس واحد قلعہ سے نکال دیئے گئے ہیں جس کے باہر ایک پیکر بس اور ہالیں کے پیرو اپنے ادعا کے لئے سا یہ تک کا سہارا نہیں رکھتے، اور نہایت آسانی اور سہولت کے ساتھ زیر ہو جاتے ہیں،

۹۴۔ غیر محسوس مادہ یا اجسام کے وجود کا اعتقاد، نہ صرف ملاحدہ و جبرہ کے لئے تائید اور پناہ رہا ہے، بلکہ شرک اور بت پرستی کے تمام اصناف کا اسی پر دار و مدار ہے اگر لوگ صرف اتنا سمجھتے کہ چاند، سورج، ستارے وغیرہ جسی چیزیں محض ان کے ذہنی احاسات ہیں، جنکا اس محسوسیت کے، سوا کوئی وجود نہیں، تو کچھ شک نہیں کہ وہ خود اپنے تصورات کا سجدہ و عبادت کہی نہ کرتے، بلکہ، ان کی تعظیم و نیاز مندی کا قبلہ صرف وہ ازلی اور غیر مرنی روح ہوتی، جو تمام چیزوں کی پیدا کرنے والی اور پروردگار ہے،

۹۵۔ ہمارے معتقدات میں اسی مہمل اور نامعقول اصول کی آمیزش نے عیسائیوں کے لئے کچھ کم دشواریاں نہیں پیدا کر رکھی ہیں، مثلاً ایک حشر ہی کے عقیدہ کو لو، کہ اسپر

لے بیکورس قدیم زمانہ کا، یعنی یونانی دور کا مشہور مادی ہے، اور ہالیں عہد جدید کے مادیں کا کہنا چاہئے نہ سکر تھا،

فرقہ سوسینیہ نے کتے، شہات اور اعتراضات وار دکئے ہیں لیکن کیا ان میں سے قوی ترین اعتراضات تک کی بنیاد ہوتی جسم کے فرص پر نہیں ہے، یعنی یہ کہ گو جسم اپنی شکل یا صفات محسوسہ کے لحاظ سے بدلتا رہتا ہے، لیکن یہ لحاظ اپنے جو ہر مادی کے ہمیشہ کیساں اور غیر متغیر رہتا ہے؟ لہذا اگر تم اس جو ہر مادی کو آزاد جوہر کی ذات و ہوت کا سارا جھگڑا ہے، اور جسم سے صرف وہ مراد لو، جو کچھ معمولی سید سے سادے آدمی اس نقطہ سے سمجھتے ہیں، یعنی وہ چیز جو راہ راست مرنی اور محسوس ہے، اور جو صرف حسی صفات یا تصورات کا مجموعہ ہے پھر دیکھو کہ ان کے زبردست سے زبردست اور ناقابل جواب اعتراض کس طرح ہیج اور نابود ہو جاتے ہیں،

۹۶۔ مادہ کو کائنات سے خارج کرتے ہی وہ اپنے ساتھ تمام اُن مشکلات اور فاجرائے خیالات، چونندھیا دینے والے سوالات و اعتراضات کو بہا لیتا ہے حوالہ ہونیت اور فلاح دونوں کی راہ کے لئے خارج ہیں، اور انساں کے لئے اس قدر بے سود ہیں کہ اسکی بیخ کسی کے لئے جو دلائل ہم نے پیش کئے ہیں اگر وہ ماکافی بھی ہوں اگرچہ میرے نزدیک ان کا کافی ہونا مین اور قطعی ہے) جب بھی مجھ کو یقین ہے کہ علم، امن اور مذہب کے دوست رکھے والے بھی چاہیں گے، کہ کاش یہ کافی ہوں۔

۹۷۔ محسوسات کے وجود خارجی کے عقیدہ کے علائم حقیقی علم کی راہ مین دشواریوں اور لغزشوں کا ایک اور بھی، بڑا سرچشمہ ہے، یعنی، تصورات مجرہ کا مسئلہ جسکی مقدمہ میں تفصیل

لے یعنی لیلو، سوسینس اور فاسٹو سوسینس کے متعلق یہ دونوں اٹلی کے ماتندے تھے، سولہویں صدی مین ۳۴ سال آگے پیچھے پیدا ہوئے، یہ تثلیث اور الوہیت مسیح کے مکر تھے، متعصب عیسائی اگلو ملحد مہر دین کہتے تھے، لیکن دراصل ان کی جنیت مصلحین دین یا مکمل کی تھی، متعدد حالات کے لحاظ سے یہ ہمارے سربراہی کی جنیت رکھتے تھے،

گذر چکی ہے، دنیا کی وہ معمولی اور صاف چیزیں، جسے ہم اچھی طرح مانوس اور جنگو پوری طرح جانتے ہیں جب اں پر مجرد حیثیت سے غور کرو، تو عجیب و غریب دستواری پیدا ہو جاتی ہے اور وہ بالکل ناقابل فہم ہو جاتی ہیں، زمان، مکان، اور حرکت کو جب جزئی اور مشخص حیثیت سے لے لو تو یہ ایسی چیزیں ہیں، جنگو ہر آدمی جانتا ہے، لیکن یہی چیزیں جب کسی عالم الہیات کے ہاتھ میں پڑ جاتی ہیں، تو اتنی مجرد اور دقیق ہو جاتی ہیں، کہ معمولی فہم کا آدمی کچھ سمجھ ہی نہیں سکتا۔ اپنے لوکر کو حکم دو کہ تم کو فلان وقت فلان جگہ ملے، وہ کبھی کھڑا ہو کے یہ نہ سوچنے لگے گا، کہ ان لفظوں کے معنی کیا ہیں، کیونکہ اس خاص وقت اور جگہ یا اس حرکت کے سمجھنے یا تصور کرنے میں جسکے ذریعہ وہ وہاں تک پہنچے گا اُس کو ذرا بھی زحمت نہیں لیکن اگر زمانہ تمام اں خاص خاص افعال و تصورات سے، جو دن کو مختلف حصوں میں تقسیم کرتے ہیں، الگ کر کے خالی استمرار وجود یا مجرد مودر کے لئے استعمال کیا جائے، تو شاید ایک فلسفی بھی اس کے سمجھنے میں چودھیا جائے گا،

۹۸۔ میرا تو یہ حال ہے، کہ جب کبھی زمانہ کا ایسا بسیط تصور قائم کرنا چاہتا ہوں، جو میرے تصورات ذہنی کی پیہم آمد و رفت سے مجرد ہو، جو برابر بہتا چلا جاتا ہو، اور جس میں تمام چیزیں نثر یک ہوں، تو میں کھو جاتا ہوں، اور بدحواس ہو کر لانیل جھاگیوں میں گرفتار ہو جاتا ہوں، اہل یہ ہے کہ میں ایسے زمانہ کا سرے سے کوئی تصور نہیں رکھتا، صرف دوسرے کو کہتے سنتا ہوں، کہ یہ الی غیر الہنا یہ قابل تقسیم ہے اور اس طرح اس کا ذکر کرتے ہیں کہ محکمہ اپنی ذات کی نسبت عجیب و غریب حیالات کا خیر مقدم کرنا پڑتا ہے، کیونکہ یہ عقیدہ آدمی اس لئے کہ جب زمانہ لای الی ہما یہ مقسم ہے تو لامحالہ اس کے اجزائی تقسیم بھی ہنباہی ہیں، ہوسکتی، لہذا انسان کی زندگی کی ہر اک مائتاہی احزاب و تہل ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ یا تو آدمی ملاحظہ امور الگست قتلون اور مالون کو طے کرتا چلا جاتا ہے یا پھر اس کے عدم شعور کی یہ وجہ ہے کہ ہر لمحہ وہ فنا ہوتا رہتا ہے،

کو یا تو یہ ماننے پر مجبور کر دیتا ہے کہ وہ لا تعداد قرون کو بلا شعور طے کرتا چلا جاتا ہے، یا پھر اپنی زندگی کی ہر آن میں فنا ہوتا رہتا ہے، اور یہ دونوں باتیں برابر درجہ کی لغو معلوم ہوتی ہیں لہذا ماننا یہ بڑا ہے کہ زمانہ ہمارے ذہنی تصورات کی لگاتار آمد و رفت سے مجرد اور مبرا کوئی شے نہیں ہے جس سے لازم یہ آتا ہے، کہ کسی محدود نفس کے استمرار کا اندازہ انھیں تصورات یا افعال کی تعداد سے لگانا چاہئے، جو اسی نفس یا ذہن میں یکے با دیگر آتے جاتے ہیں، اسی بنا پر یہ کھلا ہوا نتیجہ نکلتا ہے کہ روح ہر وقت کچھ نہ کچھ خیال کرتی رہتی ہے اور سچ یہ ہے کہ جو شخص بھی اپنے خیالات میں تغیر لقمہ و انقسام پیدا کرے گا یا نفس کے وجود کو اس کے فکر و تصور سے الگ کرنا چاہے گا، تو یقین کرتا ہوں، کہ یہ کام اس کے لئے آسان نہ ہوگا۔

۹۹۔ بس اسی طرح جب ہم امتداد اور حرکت کو تمام دوسرے صفات سے مجرد کر کے بذات خود انھیں پر غور کرتا چاہتے ہیں، تو وہ فوراً لگا ہ سے اوجھل ہو جاتے ہیں اور طرح طرح کی گمراہیوں اور بے اعتدالیوں میں پھنس جاتے ہیں جن سب کی بنیاد دوسری تجربہ پر ہے، کیونکہ اولاً تو یہ فرض کیا جاتا ہے، کہ مثلاً امتداد تمام دوسرے حسی صفات سے مجرد کیا جاسکتا ہے، تاہم یہ کہ نفس امتداد کا وجود اسی کی خود محسوسیت یا ادراکیت سے بھی جدا کیا جاسکتا ہے، لیکن جو شخص ذہن سوچ لگا، اور جو کچھ کہتا ہے، اس کے سمجھنے کی گنجائش کر لگا، تو اس کو اعتراف کرنا پڑیگا کہ تمام صفات حسی احساسات ہونے اور حقیقی ہونے میں یکساں اور مساوی ہیں، اس لئے امتداد اور رنگ دونوں کا وجود فقط ذہن میں ہی ہے اور ان احساسات ذہنی کی پہلین صرف کسی دوسرے ہی میں ہیں جو دہکتی ہیں، نیز یہ کہ جن چیزوں کا حواس سے علم ہوتا ہے، انکی حقیقت اس سے زیادہ نہیں، کہ وہ بس مختلف

احساسات کا، ایک مجموعہ مرکب، یا (اگر کوئی شخص ایسا کہہ سکتا ہے) باہم آمیزہ مجسم نہ ہوتے ہیں جس میں سے کسی کا بھی بغیر احساس کئے ہوئے موجود ہونا نہیں فرض کیا جاسکتا،

۱۰۰۔ کسی شخص کا خوش ہونا، یا کسی نے کا اچھا ہونا، ہر آدمی حائث ہے، کہ کیا ہی، لیکن

تمام جزئی خوشیوں سے الگ کر کے نفس خوشی کا یا تمام اچھی چیزوں سے جدا کر کے نفس اچھی

کا مجرد تصور پیدا کرنا ایک ایسی شے ہے جسکے جاننے یا سمجھنے کا بہت کم لوگ ادعا کر سکتے ہیں، اسی طرح

ایک آدمی نصف اور یکو کار ہو سکتا ہے، بلا اس کے، کہ وہ منصفی اور یکو کاری کے مستحق اور صحیح تصورات

دکھتا، یہ خیال کہ یہ اور اسی قسم کے دوسرے الفاظ مفہیم کلی پر دلالت کرتے ہیں، جو تمام

جزئی اشخاص و افعال سے مجروح ہوتے ہیں، ایسا اعتقاد ہے، جسے اخلاق کے مسئلہ کو نہایت

مشکل اور اس کے مطالعہ کو انسان کے لئے نہایت کم نفع کر دیا ہے، اسی کا اثر یہ ہے کہ ایک

شخص مدرسہ علم الاخلاق میں بڑی سے بڑی ترقی کر سکتا ہے، مگر وہ اس کے ذریعہ سے کبھی

بھی زیادہ دانشمند یا زیادہ بہتر آدمی نہیں بنتا، نہ وہ یہ جانتا ہے کہ علاقہ و احوال زندگی

میں کیا ڈھب اختیار کرے کہ وہ پہلے سے زیادہ خود اپنے اور اپنے پڑوسیوں کے لئے مفید اور

کار آمد ہو سکے، اتنا اشارہ یہ سمجھنے کے لئے کافی ہے، کہ تجرید کے عقیدہ نے علم کے سب سے

زیادہ سودمند حصوں کی بربادی میں کچھ کم شرکت نہیں کی ہے،

۱۰۱۔ حکمت نظری کے دو بڑے شعبے جو تصورات محسوسہ سے بحث کرتے ہیں فلسفہ طبیعی

اور ریاضیات ہیں جنہیں سے ہر ایک کی نسبت کچھ کہنا چاہتا ہوں،

سب سے پہلے فلسفہ طبیعی کو لیتا ہوں، کیونکہ مشکلیں کو اسی میدان میں فتح نصیب

ہوتی ہے، ہماری قوتوں کی تنقیص اور انسانی جبل و سہی کی نمائش کے لئے اعتراضات کا

جو سرمایہ وہ استعمال کرتے ہیں، اس کا خزانہ ہی ہے کہ چیزوں کی اہلی اور حقیقی ماہیت

جاننے کے لئے ہماری کرہستہ ناقابل علاج ہے، اسی کو وہ خوب مبالغہ سے رنگتے، اور طول دیتے ہیں، کہتے ہیں کہ ہمارے حواس ہمارے ساتھ ایک ذلت آمیز ہتھڑا کرتے ہیں، اور ہمو چیزوں کے فقط ظاہر اور نمائش سے بہلایا جاتا ہے یا قیصل حقیقت اور اندرونی کیفیات اور ساخت حقیر سے حقیر چیز کی بھی ہماری نظر سے پوشیدہ ہیں پانی کے ہر قطرہ اور ریت کے ہر ذرہ میں ایک ایسی شے ہے جسکی تیک پہنچا اور سمجھنا انسانی فہم کی قوت سے باہر ہے لیکن جو کچھ ثابت کیا جا چکا ہے اس سے یہ بالکل روشن ہو جاتا ہے کہ یہ ساری فریاد محض بے بنیاد ہے اور اپنے حواس سے بے اعتباری اور جن چیزوں کو ہم پوری طرح سمجھتے ہیں انکی نسبت خیال کرنا کچھ نہیں جانتے محض اپنے ہی غلط اصول کا خیالہ ہے،

۱۰۲ حقایق اشیاء سے اپنی جہالت کے اعلان کا ایک بڑا موجب، یہ مقبول عام اعتقاد ہے کہ ہر شے کے افعال و اثرات کی علت خود اسی کے اندر ہے، یا یہ کہ ہر شے کی مخفی ماہیت ہے جو اس کے تمام ممتاز خواص و صفات کا سرچشمہ اور منبع ہے، بعض لوگوں نے مظاہر و حوادث کی توہیح و تشریح چیزوں کے پنہاں خصائص سے کرنی چاہی ہے، لیکن اب اکثر اہل حوادث کی تحلیل کر کے میکا کی اسباب و علل یعنی ناقابل جس ذرات مادی کی شکل حرکت وزن وغیرہ صفات و خواص تک پہنچایا جاتا ہے لیکن اہل یہ ہے کہ روح کے علاوہ کوئی اور فعل یا علت مؤثر نہیں ہے، کیونکہ یہ بالکل ظاہر ہے کہ حرکت یا اور دوسرے تصورات کلیتہً بے حس و حرکت ہیں (دیکھو بندہ ۲) لہذا الوان اصوات وغیرہ کی آفرینش کی تشریح، شکل حرکت مقدار وغیرہ سے کرنا لازماً ایک بے سود زحمت ہے، اور اسی لئے ہم دیکھتے ہیں، کہ اس قسم کی کوششیں ذرا بھی اطمینان بخش نہیں ثابت ہوتیں یہی علی العموم تمام ان مثالوں کے لئے کہا جا سکتا ہے جن میں ایک تصور یا صفت دوسرے تصور یا صفت کی علت قرار

دی جاتی ہے، اب یہ کہو یہ بتلانے کی ضرورت نہیں کہ ہمارے اصول سے کتنے مفروضات اور نظریات سے چھکارا مل جاتا ہے، اور فطرت کا مطالعہ کس قدر مختصر ہو جاتا ہے،

۱۰۳۔ سب سے بڑا میکا کی اصول جو آج کل رائج اور مقبول ہے کشش ہے چھکارانین کی جانب کرنا، اور سمندر کی موجوں کا چاند کی طرف بلند ہونا بعض لوگوں کے نزدیک پوری طرح اس اصول سے مستح اور واضح ہو جاتا ہوگا، لیکن سوال یہ ہے کہ اتنا کم دینے سے کہ سب کچھ کشش سے ہوتا ہے ہم جہل کی تاریکی سے نکل کر علم کی روشنی میں کیسے آ جاتے ہیں؟ کیا یہ ہے کہ لفظ کشش جذب و میلان کی نوعیت سے آگاہ کر دیتا ہے، اور اس کا فیصلہ کر دیتا ہے، کہ یہ سب کچھ خود اجسام کی بھی کشش ہی سے واقع ہوتا ہے، اور ایسا نہیں ہو سکتا، کہ کوئی بیرونی قوت ان کے لئے ایک دوسرے کی جانب واقع اور جاذب ہو؟ مگر چونکہ اسکی کوئی یقین نہیں کی جاتی، کہ یہ میلان اجسام میں کس طرح پیدا ہوتا ہے، اس لئے ہم حسب طرح اس کو کشش کے نام سے پکار سکتے ہیں، اسی طرح کسی خارجی قوت کے جذب و دفع سے بھی غیر کر سکتے ہیں، دوسری بات یہ ہے، کہ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ لوہے کے اجزاء ایک دوسرے کیسے نہایت مضبوطی سے چپٹے ہوئے ہیں اور اسکی بھی کشش ہی سے توجہ کی جاتی ہے، لیکن بھگو نو اس میں اور دوسری مثالوں میں اس سے زیادہ کچھ نہیں ملتا، کہ نفس اثر یا نتیجہ کے ماسوا کوئی بات بتلائی گئی ہو۔ کیونکہ وہ طریقہ فعلیت جس سے یہ اثر پیدا ہوتا ہے، یا وہ علت جو اس نتیجہ کو حادث کرتی ہے ان باتوں کی طرف کوئی توجہ نہیں کی گئی ہے،

۱۰۴۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ اگر ہم چند حوادث و واقعات کو لیکر باہم مقابلہ اور موازنہ کریں

۱۔ یعنی اجسام کا باہمی التفاق یا انجذاب، تو خود ایک محسوس اثر ہے جسکی مانت یہ امر بحث طلب ہے کہ خود جہم کی حقیقت میں داخل ہے یا کہیں اور سے آتا ہے،

تو ان کے اندر ہر ایک قسم کی یک رنگی اور یکسانیت نظر آدگی، مثلاً پتھر کا زمین پر گرنا، ہندو کا چاند کی جانب بلند ہونا، اور چیزوں کے التصاق و انجذاب وغیرہ کو لو، تو ان میں ایک چیز مشترک ہے یعنی ایک دوسرے کی جانب میلان، مقارنت، اسی لئے ان میں یا ان کے مثل حوادث میں ایک بھی ایسی شئی نہیں ہے جو اس آدمی کے لئے موجب حیرت و استعجاب ہو جسے وقت نظری سے فطرت کے ان آثار و نتائج کا مشاہدہ اور موازنہ کیا ہو کیونکہ تعجب و حیرت ہمیشہ اس چیز پر ہوتی ہے جو غیر معمولی سبب الگ اور ہمارے عام مشاہدے کے باہر اور خلاف ہو، اجسام کا مرکز ارض کی جانب رجحان اور میلان، کچھ بھی عجیب نہیں معلوم ہوتا کیونکہ صرف اس لئے کہ زندگی کی ہر آن میں ہم اس کا احساس و مشاہدہ کرتے ہیں، مگر یہ امر کہ اجسام کا اسی طرح کا میلان و انجذاب مرکز ماہ کی جانب بھی ہو، بہتوں کو نہایت عجیب و غریب اور ناقابل توجیہ نظر آئیگا، کیونکہ اس کا مشاہدہ صرف سمندر کے مین ہوگا، لیکن ایک فلسفی جسکے خیالات و افکار عالم فطرت کے ایک بڑے دائرہ کو محیط ہیں یہ دیکھ کر کہ زمین کی طرح آسمان کے حوادث و ظواہر میں بھی ایک خاص قسم کی یکسانیت ہے جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ تمام اجسام ایک دوسری کی طرف طبعاً مائل ہیں، اسی کا وہ ایک عام نام کشش رکھ دیتا ہے، یا جو واقعہ تحلیل ہو کر اس کے ماتحت آجاتا ہے، وہ سمجھتا ہو کہ بس اسکی پوری توجیہ و تحلیل ہو گئی، اس طرح وہ دنیا جوار کے واقعہ کی اس کشش سے تشریح کرتا ہو جو کہ ارض کو چاند کی جانب ہے، اور یہ اس کو کوئی عجیب اور نامانوس شئی نہیں معلوم ہوتی بلکہ فطرت کے ایک قانون کلی کی جزئی مثال نظر آتی ہے،

۱۵۔ لہذا اگر ہم اس فرق و تفاوت پر غور کریں، جو لحاظ حوادث و واقعات کے علم کے فلاسفہ طبیعی اور عام آدمیوں میں ہے تو معلوم ہوگا کہ اسکی بنیاد اس پر نہیں ہو کہ فلاسفہ

کسی علت فاعلی کو جو ان حوادث کا باعث ہے، پالیتے ہیں کیونکہ علت فاعلی تو بجز ارادہ روح کے اور کوئی شئی ہو ہی نہیں سکتی بلکہ اس فرق کی بنا فطرت کے افعال و مصنوعات کے بین مماثلت، توافق اور مقارنت کے محض ایک وسیع تر علم و انکشاف پر ہے جس کے ذریعہ درجی اور خاص آثار و نتائج کی تشریح کی جاتی ہے یعنی انکو تحلیل کر کے قوانین کلیہ ماتحت کر دیا جاتا ہے (دیکھو بند ۶۲) یہ قوانین، چونکہ اس مماثلت اور یکسانیت پر مبنی ہوتے ہیں جس کا نتائج طبیعی کی آفرینش میں مشاہدہ ہوتا ہے اس لئے بہت زیادہ قابل قبول اور محکم ہوتے ہیں، اور ذہن انکی جستجو میں رہتا ہے، کیونکہ اس ذریعہ سے ہمارا علم سامنے اور قریب کی چیزوں سے آگے بڑھتا ہے جس سے ہم اس قابل ہو جاتے ہیں کہ نہایت دراز فاصلہ اور بعید زمانہ کی چیزوں اور واقعات کی نسبت صائب اور اغلب قیاسات قائم کر سکتے ہیں، اور اسی طرح مستقبل کے بارہ میں پیشین گوئیوں کر سکتے ہیں، ذہن اس قسم کے کلی اور عمومی علم کا از حد شایق و دلدادہ ہے،

۱۰۶۔ لیکن اس قسم کی چیزوں میں ہکو نہایت احتیاط سے اور چھوٹک چھوٹک کر قدم رکھنا چاہئے کیونکہ ہم سے اندیشہ ہے کہ تمثیلات کو بہت زیادہ اہمیت دیدین اور ذہن کے اس حرص و سرگرمی سے مغلوب ہو کر جو اپنے ہر علم کو وسیع کر کے نظریات کلیہ کے سانچہ میں ڈھال لینا چاہتا ہے، سچائی کو صدمہ پہنچا دین، مثلاً اجسام کی پہلی کشش ہی کو لو، کہ چونکہ اس کا بہت سی مثالوں میں مشاہدہ ہوتا ہے اس لئے بعض آدمی بے جھجکا اسکے عالمگیر ہونے کا اعلان کر دیتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ہر جسم کا دوسرے کی جانب کھینچا اور اس کو کھینچنا تمام اجسام کی ذات میں داخل ہے، خواہ وہ کسی قسم کے ہون حالانکہ یہ بڑا معلوم ہے کہ ثوابت میں ایک دوسرے کی جانب اس قسم کا کوئی میلان نہیں ہو، اور اس

کشش کا ذاتی ہونا تو اس قدر بعید ہے، کہ بعض مثالیں بالکل اس کے خلاف اصول پیش کرتی ہیں مثلاً درختوں کا عمودی ٹرچان اور ہوا کی چمک اہل یہ ہے کہ کوئی چیز جسم کیلئے لازمی یا ذاتی نہیں ہے بلکہ ہر شے کیلئے حکم را ان روح کی مشیت پر موقوف ہے جو مختلف قوانین کے مطابق بعض اجسام میں تو باہمی وابستگی یا ایک دوسرے کی جانب میلان پیدا کر دیتی ہے بعضوں کو ایک مقررہ فاصلہ پر قائم رکھتی ہے، اور بعض میں ان سب کے خلاف ایک پر گندہ حرکت خلق کر دیتی ہے، غرض جہاں جیسا مناسب ہوتا ہو دلیا کر دیتی ہے،

۱۰۰ بیانات گذشتہ سے ہم حسب ذیل نتائج حاصل کر سکتے ہیں، اول یہ کہ نفس یا روح سے جدا گانہ کسی طبیعی علت فاعلی کی جستجو فلاسفہ کی ایک کھلی ہوئی عبث کاری ہے، دوسرے یہ کہ تمام کائنات کو ایک حکیم اور صاحب فضل فاعل کی صفت مان لینے کے بعد فلاسفہ کا اصلی کام چیزوں کی علل غائبہ پر فکر و تفتیش ہے میری سمجھ میں کوئی وجہ نہیں آئی، کہ ان مختلف اغراض و مقاصد کا بہ لگانا، جنکے لئے یہ طبیعی چیزیں قدر ناموزوں ہیں، اور جنکی خاطر در حقیقت وہ انتہائی حکمت کے ساتھ پیدا کی گئی تھیں، انکی تعلیل و تشریح کا کیوں نہ ایک عمدہ اور فلاسفہ کے نمایاں نشان طریقہ خیال کیا جائے، تیسرے یہ کہ جو کچھ اوپر بیان ہوا ہے اس سے یہ کسی طرح استدلال نہیں کیا جاسکتا کہ مطالعہ فطرت اور مشاہدات و تجربات کو ہم اب بھی کیوں نہ قائم رکھیں، کیونکہ ان کا نوع انساں کے لئے مفید ہونا یا انکے ذریعہ

۱۰۱ لیکن موجودہ تحقیقات کی روش سے نظام ہی اور توازن کیا حرکت مستحکم ہو اور درختوں کا عمودی ہونا ہو اور ہوا کی اضطرابیت قالوں کے مطلق منافی نہیں جہاں کی جاتی،

نتیجہ کلیہ کا اخذ کرنا اس کا مقتضی نہیں ہے کہ خود ایشیا کے بائیں کچھ ناقابل تغیر علاقوں و روابط موجود ہیں، بلکہ ان سے انسان کے ساتھ خدا کی صرف اس رافت و فضل کا سرشار لگتا ہے جو اس نے انتظام عالم میں پیش نظر رکھا ہے (دیکھو بندہ ۳۴ اور ۳۵) جو تھے یہ کہ اپنی پیش نظر حوادث و واقعات کے ایک دقیق و مجتہدانہ مطالعہ سے ہم فطرت کے قوانین کلیہ کا پتہ لگا سکتے ہیں، اور پھر اس سے دوسرے حوادث کا استخراج کر سکتے ہیں، امیر ایہ منشا ہرگز نہیں کہ ان کو براہ نام ثابت کیا جاسکتا ہے، کیونکہ اس قسم کے ہر استخراج کا دلائل فرض پر ہے کہ خالق فطرت کے افعال ہمیشہ مکشیاں اور ان قوانین کی پابندی کے ساتھ صادر ہوتے ہیں جبکہ ہم نے اصول قرار دے لیا ہے اور جبکہ ہم براہتہ نہیں جان سکتے،

۱۰۸۔ جو لوگ حوادث کے لئے قوانین کلیہ وضع کرتے ہیں اور پھر ان سے حوادث کا استخراج کرتے ہیں، اور انکی نظر دراصل علل سے زیادہ علامت پر ہوتی ہے، ایک آدمی علامت طبعیہ کو اچھی طرح سمجھ سکتا ہے، بغیر اس کے کہ انکی تمثیل سے آگاہ ہو یا یہ بتا سکے کہ کس قانون کی رو سے فلان شی ایسی یا ویسی ہے، اور جس طرح یہ بالکل ناممکن ہے کہ باوجود قانون اگر امر کی شدید پابندی کے لکھتے میں غلطی ہو جائے، اسی طرح فطرت کے قوانین کلیہ سے استدلال کرتے وقت بھی یا ممکن نہیں ہے کہ ہم تمثیل کو بہت زیادہ وسعت دیدین جسکی وجہ سے غلطی میں پڑ جائیں،

۱۰۹۔ جس طرح ایک سمجھ دار آدمی گرامر کے علاوہ اور کتابوں کے پڑھنے میں انکی زبان پر نحو صرخی تکچہ چینون کی جگہ اصل مضموم و مدعا کے سمجھنے اور اس سے استفادہ پر توجہ اور دماغ صرف کرتا ہے اسی طرح میرے نزدیک صحیفہ فطرت کے مطالعہ اور تتبع میں اس کے پیچھے پڑنا کہ ہر جزئی واقعہ کو تحلیل کر کے قوانین کلیہ تک پہنچایا جائے، یا یہ بتایا جائے کہ

واقعہ اُن قوانین کی رود سے کیونکر صادر ہوا ایک ذہنی پستی ہے، ہمارا پیش نہاد اس افضل ہونا چاہئے یعنی یہ کہ ہم کائنات فطر کے تنوع حسن، وسعت، اور ترتیب کو مطمح نظر بنا کر اپنے ذہن میں رفعت اور تازگی پسند کرتے ہیں، اور اس طرح صحیح استنباطات کی مدد سے خلاق عالم کی جبروت حکمت اور فیاضی کے متعلق اپنے خیالات کو ترقی دین اور سب سے آخر یہ کہ جہاں تک ہمارے بس میں ہے خلقت کے مختلف اجزاء کو اُن مقاصد کا مدد معین قرار دین جبکہ لئے انکی آفرینش ہوئی تھی، یہ مقاصد خدا کی عظمت کا اعتراف اور اپنے ہمجسوں کی بقا اور آسائش ہیں۔

۱۰۔ مذکورہ بالا نمائش یا حکمت طبیعی (نچرل سائنس) کی بہترین کلید، میکا تک کی مشہور کتاب کے کو بے تامل قرار دیا جاسکتا ہے، اس قابل قدر کتاب کے آغاز میں زمان، مکان اور حرکت کی دو قسمیں لکھیں ہیں اطلاقی اور اصافی واقعی ظاہری ریاضیاتی اور عامی تقسیم جیسا کہ مصنف نے مفصلاً تشریح کی ہے، اس فرض پر مبنی ہے، کہ ان کمیات کا ایک وجود ذہن سے باہر ہے، اور معمولاً محسوس چیزوں کے ساتھ ان کا محض ایک اضافی علم ہوتا ہے جسکو انکی حسی ماہیت سے کوئی نسبت نہیں ہوتی،

۱۱۔ چونکہ زمانہ اس کتاب کی رود سے، ایک مطلق یا مجرد مفہوم میں، وجود اشیا کے مرور و مداومت کا نام ہے، اس لئے مجھ کو اس موضوع پر اس سے زیادہ کچھ نہیں کہنا ہی چاہئے ابھی بند، ۹-۱۰ وین کہا جا چکا ہے، اب باقی رہی مکان اور حرکت کی بحث یہ مشہور مصنف اس امر کا قائل ہے کہ ایک تو مطلق مکان ہے، جو ناقابل احساس ہونے کی وجہ سے

۱۲، یوٹس کی مشہور کتاب و مادی اولیہ، مراد ہے، یوٹس کا زمانہ مطلق یا مطلق ہے کہ جس کے عالمگیر قانون کے اکتشاف کا سہرا اسی کے سر ہے،

محسوس اور غیر متغیر حالت پر قائم رہتا ہے، اور ایک اضافی مکان ہے جو مکان مطلق کے
 مقياس کی حیثیت رکھتا ہے، یہ چونکہ تغیر پذیر ہوتا ہے، اور اس کے موقع کی تعیین و تحدید گرد
 و پیش کے احساس محسوسہ کے لحاظ و نسبت سے کی جاتی ہے اس لئے اس کو عامیاناہ طور پر اصلی
 مطلق اور ناقابل تغیر مکان کی جگہ پر استعمال کرتے ہیں، چیز کی تعریف یہ نصف یوں کرتا ہے
 کہ وہ مکان کا وہ حصہ ہے، جو کسی جسم سے مشغول یا بھرا ہوا ہو، یہ چیز جس مکان کا
 حصہ ہے، وہ اگر حقیقی و اطلاق ہے تو یہ چیز بھی حقیقی و اطلاق ہوگا، اگر وہ اضافی ہے تو یہ بھی
 اضافی ہوگا، حرکت اطلاق اس نے ہم رکھا ہے کسی جسم کے ایک چیز اطلاق سے دوسرے
 چیز اطلاق کی جانب انتقال کا، جس طرح کہ اضافی حرکت نام ہے کسی جسم کے ایک اضافی
 چیز سے دوسرے اضافی چیز کی جانب انتقال کا، اور چونکہ مکان اطلاق کے اجزاء کا
 علم ہکو حواس سے نہیں ہوتا، اس لئے ہم ان کے بجائے ان کے محسوس مقیاسات کا استعمال
 کرتے ہیں اور چیز و حرکت و تغیر کی تعریف و تحدید اجسام محسوسہ کے لحاظ سے کرتے ہیں جنکو
 ہم ناقابل حرکت و تغیر فرض کر لیتے ہیں لیکن ساتھ ہی یہ ہدایت لگی ہے کہ فلسفیانہ بحث میں
 ہکو اپنے حواس سے بالکل قطع نظر کر لینا چاہیو، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ جو اجسام ہمکو ساکن نظر آ رہے
 ہیں وہ دراصل ایسے نہوں، اور ایک شے جس میں اضافی حرکت ہے وہ فی نفسہ ساکن ہو ہی طرح
 ایک ہی جسم اضافی حیثیت سے متحرک اور ساکن دونوں ہو سکتا ہے، یا اس سے بڑھکر یہ کہ ایک
 ہی جسم ایک ہی وقت میں اپنے چیز کی تحدید کے اختلاف کے لحاظ سے دو مختلف جہتوں میں
 اضافی طور پر حرکت کر سکتا ہے،

لے جس طرح ریل کا مسافر اس اضافی حرکت و کون کا ہم عمومی و کون بھی کھا جا ہو، مثلاً ایک چارمرب کی جانب مقرر ہا ہوا
 اس پر ایک تھیلے کو لئے مشرق رو دیلیں میں جا رہا ہو، تو یہ بحر اضافی طور پر مشرق و بحرب دونوں جانب بہ وقت و حرکت کرتا ہے

لیکن یہ سارا اختلاف و اثبتاہ صرف اضافی یا ظاہری حرکتوں تک محدود ہے حقیقی یا اطلاق
حرکات میں نہیں پایا جاتا، اس لئے فلسفہ میں محض حرکت حقیقی کا اعتبار کرنا چاہئے ساتھ ہی
بھی بتلایا گیا ہے کہ حقیقی حرکت کہ اضافی یا ظاہری حرکات سے حسب ذیل خواص کے ذریعہ سے
متمازا اور الگ کیا جاسکتا ہے، اول حقیقی یا اطلاق حرکت میں جسم متحرک کے تمام اجزاء جگہ بھی
وضعی نسبت اپنے محل کے ساتھ ایک ہی قائم رہتی ہے، پورے جسم کی حرکات کے شریک ہوتے ہیں
دوسرے یہ کہ محل کی حرکت سے حال میں بھی حرکت پیدا ہو جاتی ہے یعنی وہ جسم جو کسی متحرک محل میں
حرکت کر رہا ہے، وہ اپنے محل کی حرکت کا تابع اور حصہ دار ہوتا ہے، تیسرے یہ کہ حقیقی حرکت بغیر اس
کہ خود جسم پر کوئی زور اور دباؤ پڑے کسی اور طرح سے نہ کبھی پیدا ہوتی ہے اور نہ بدلتی ہے جو تھے یہ
کہ حقیقی حرکت ہمیشہ جسم متحرک پر دباؤ پڑنے سے بدل جاتی ہے، پانچویں یہ دوری حرکت میں
جو بالکل اضافی ہو کوئی مرکز گزیر قوت نہیں ہوتی، لیکن اگر وہ حقیقی یا اطلاق حرکت ہو، تو اس میں
یہ قوت مقدار حرکت کے ہم نسبت پائی جاتی ہے،

۱۱۲۔ لیکن جبکہ اعتراف کرنا چاہئے کہ باوجود ان تمام باتوں کے بھی میری یہ کسی طرح سمجھ میں
نہیں آتا کہ حرکت اضافی کے سوا کسی اور قسم کی حرکت ہو سکتی ہے، چونکہ حرکت کے تصور کیلئے کم سے
کم دو ایسے جسموں کا تصور ناگزیر ہے، جبکہ حاملہ یا وضع ایک دوسرے کے لحاظ سے بدلے لہذا
اگر ایک ہی جسم کا وجود ہوتا، تو وہ کبھی متحرک نہ ہو سکتا، جگہ تو یہ بات بالکل بدیہی معلوم ہوتی ہے کیونکہ
حرکت کا جو بھی تصور ہم رکھتے ہیں اس میں لازمی طور پر اضافیت شامل ہے کیونکہ ہر گھٹنے کے نزدیک
لے کو جس کو گھا کر جب پھر ٹھیک کیا جائے، تو جس قوت سے وہ پھر حرکت کر کے نشانہ پر پہنچتا ہے وہ مرکز گزیر قوت ہی مثال
عام طور پر اس کی تشریح کیلئے پیش کی جاتی ہے، دوسری مثال یہ دی جا سکتی ہے کہ گھومتے ہوئے چاک کوئی کھدائی
تو وہ ہمیشہ مرکز کی طرف سے بھاگ کر باہر گرے گی، اس قانون حرکت کو میونس نے قائم کیا تھا، لیکن اس میں تشریح کیا
جائے گا کہ مرکز گزیر قوت کے مقابل قوت کا نام مرکز جو ہے یا دونوں کو علی الترتیب بائیں اور دائیں کے مرکز، بائیں الی مرکز
بھی کہہ سکتے ہیں اور دونوں اول الذکر نام زیادہ موزون معلوم ہوتے ہیں،

تحقیق حرکت کے لئے کم از کم دو جسموں کا ہونا ضروری ہے جنکی ابھی نسبت یا وضع کے تیسرے حرکت کا احساس ہوتا ہے، لہذا حرکت کی ماہیت ہی میں دوسرے جسم کا اعتبار یا انکی جانب اضافت داخل ہے)

۱۱۳۔ اگرچہ ہر حرکت کے لئے ایک سے زائد اجسام کا تصور لازمی ہے، تاہم یہ ہو سکتا ہے کہ متحرک ان میں سے صرف ایک ہی جسم ہو یعنی، وجہ جس پر فاصلہ یا وضع کا بدلنے والا زور پڑے، تاہم بعض آدمی حرکت اضافی کی اس طرح تعریف کر سکتے ہیں کہ ہر اس جسم پر متحرک ہونے کا اطلاق کیا جاسکتا ہے جو کسی دوسرے جسم سے اپنا فاصلہ بدلے، خواہ فاصلہ بدلنے والا کوئی زور اس پر پڑے یا نہ پڑے لیکن چونکہ حرکت اضافی کا حواس علم ہوتا ہے، اور زندگی کے کام کاج میں ہی کا اعتبار ہوگا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہر معمولی سمجھ کا آدمی بھی اہم کو اسی خوبی کے ساتھ جانتا ہے جس طرح بڑے فطری لہذا اب میں پوچھتا ہوں، کہ کیا کسی شخص کے نزدیک یہی حرکت کا یہ مفہوم ہے، کہ جب وہ رات پر چلتا ہے، تو جن تھرون برسے وہ گزرتا ہے اگو صرف اس بنا پر متحرک کہے کہ اسکا فاصلہ اس کے قدموں سے بدلتا جاتا ہے؟ بلکہ تو یہ صاف نظر آتا ہے، کہ اگرچہ حرکت کے معنی میں دو چیزوں کی بھی نسبت داخل ہے تاہم یہ ضروری نہیں کہ اس نسبت کے ہر جز یا طرف کو متحرک کہہ دیا جائے جس طرح ایک آدمی کسی ایسی چیز کا خیال کر سکتا ہے جو خود خیال نہیں کرتی، اسی طرح ایک جسم دوسرے جسم کی جانب یا اس سے مخالف جہت میں حرکت کر سکتا ہے، لیکن اس سے خود اس دوسرے جسم میں حرکت ہونا لازم نہیں آتا، میری مراد اضافی حرکت ہے، کیونکہ کسی اور حرکت کا میں تصور نہیں کر سکتا،

۱۱۴۔ تحدید محل کے اختلاف سے حرکت میں بھی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، مثلاً ایک آدمی جو جہاز میں بیٹھا ہو اس جہاز کے جوانب کے محاط سے ساکن کہا جاسکتا ہو، اور زمین کے محاط سے

متحرک یا وہ ایک کے لحاظ سے مشرق کی جانب حرکت کر سکتا ہے، اور دوسرے کے
 لحاظ سے مغرب کی طرف، زندگی کے معمولی کاروبار میں لوگ کسی جسم کی تحدید حیز کے لئے
 زمین سے آگے نہیں بڑھتے، اور جوشی زمین کے لحاظ سے ساکن ہے، وہ حقیقتہً ساکن شمار کی
 جاتی ہے لیکن فلاسفہ جن کا دائرہ فکر وسیع تر اور جن کے خیالات نظامِ انبیا کے بارہ میں صحیح
 ہوتے ہیں ان کو خود زمین کے متحرک ہونے کا پتہ لگ جاتا ہے، لہذا وہ اپنے خیالات کی یقیناً
 لئے اس مادی عالم کو محدود تصور کرتے ہیں، اور اسکی انتہائی متحرک دیوار دن کو وہ حیز
 قرار دیتے ہیں جسکی نسبت سے حقیقی حرکات کا اندازہ اور فیصلہ کرتے ہیں، اگر ہم خود اپنے تصور
 کی جانچ کریں تو مجھو یقین ہے کہ تمام وہ حرکات جنکو ہم حقیقی سمجھتے ہیں تیرہ میں اضافی حرکت
 سوا کچھ نہ نکلیں گی، کیونکہ جیسا ابھی کہا جا چکا ہے، تمام بیرونی علل اور اضافتوں سے الگ
 کر کے مطلق حرکت بالکل ناقابل فہم تھے ہے، اور تمام مذکورہ بالا خواص علل اور نتائج، جنکا اثر
 اطلاقی کی جانب انتساب کیا جاتا ہے، اگر میں غلطی نہیں کرتا، تو وہ سب حرکت اضافی میں مل
 جائیں گے بلقی مرکز گریز قوت کی نسبت جو یہ کہا جاتا ہے، اسکا دوری حرکت اضافی اسے مطلق تعلق
 نہیں تو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ نتیجہ اس تجربہ سے کوئی نہ نکلتا ہو اسکی توثیق میں کیا ہو، لیکن فلسفہ طبیعی کے مبادی پر
 لے یہ یوں کی اس مشہور ترین کتاب کا نام، جسکو میفلور باضیات کہا جاسکتا ہے، جس ہائی کا حوالہ دیا گیا ہے وہ یوں کا ایک تجربہ جو
 جسکا حاصل یہ ہے کہ جب میں ایک دوسری سی لگا کر زمین خدیشہ کی ایک ہائی مضبوط اندر دو چھرا اسکو ہاتھ سے پکڑے پکڑے ایک طرف
 لکھاؤ یہاں تک کہ سی میں خوب اٹھیں پڑ جائے اس ہائی میں بانی بھر کر ہاتھ الگ کر لو اور خود دوری حرکت ہائی سکون
 مضبوط ہوگی پہلے ایک دوسری طرف کی سطح پہلے مستوی پہلے پھر ہائی کے اندر دلائی بھی چکے کھانے لگے گا، اور جب میں ایک چوبیس میٹر کر
 بانی چوبیس میٹر کے ہائی کے کنارہ کی طرف رٹھنے لگے گا اس سے یوں غیر ثابت کر جا پھر کر اس سے لڑیں جس ہائی کو لوگوں نے ذکر کیا ہے
 اتنی کمینج ہو جاتی ہیں کوئی حقیقی حرکت نہیں، دوسرا اس مادی حرکت کے جو ہائی کا نظریہ جو حقیقی حقیقت اسکو حاصل تھی لہذا بانی اپنی فکر پر چھوڑیں
 جب بالذات بانی حقیقی حرکت دوری شروع ہوئی تو مرکز گریز قوت کی وجہ سے بانی کنارہ کی طرف رٹھنے لگا، اور لارہ جائے سطح کے چوبیس
 میٹر پہنچا لہذا معلوم ہے کہ حقیقی حرکت دوری میں مرکز گریز قوت ہوتی ہے، اور اضافی میں نہیں، لیکن رکھتے کتا کو کس کو تم
 اضافی حرکت کہتے ہو جو کس کون ہے، اور کیا حقیقی کہتے ہو وہ اضافی ہے، اس علاقہ ضیات میں بھی غلطائی سلم ہے کہ تمام
 حرکتیں اضافی ہیں حقیقی حرکت کا وجود نہیں،

تعریف ہشتم پر حاشیہ کیونکہ اس وقت جبکہ یہ کہا جاتا ہے، کہ ہانڈی کے اندر پانی میں سب سے زیادہ دوری حرکت اعنانی موجود ہے تو سرے سے کوئی حرکت ہی نہیں ہوتی، جیسا کہ اوپر دالے سے ظاہر ہے،

۱۱۵۔ کیونکہ کسی جسم کو متحرک کہنے کے لئے اولاً تو یہ ضروری ہے کہ اس کا فاصلہ یا وضع کسی دوسرے جسم سے بدلے، دوسرے یہ کہ کوئی بدلنے والا یا تغیر پیدا کرنے والا زور اس جسم کو متحرک پر پڑے اگر ان دونوں میں سے ایک بات بھی نہ ہو تو میں نہیں خیال کرتا کہ عام مفہوم یا عوامی زبان کی رو سے کسی جسم کو متحرک کہا جاسکتا ہے، البتہ میں اتنا تسلیم کرتا ہوں، کہ یہ بالکل ممکن ہے کہ ایک جسم جسکا فاصلہ کسی دوسرے جسم سے بدلتا ہوا نظر آتا ہو، انکو ہم متحرک خیال کر لیں گو کہ اس پر کوئی زور نہ پڑا ہو جو محض ظاہری حرکت کی صورت ہے، لیکن اسکی وجہ یہ ہے کہ ہم فرض کر لیتے ہیں کہ فاصلہ کا بدلنے والا زور اس جسم پر پڑا ہے جس کو متحرک خیال کیا جا رہا ہے جس سے صرف یہ پتہ لگتا ہے کہ ہم ایک چیز کو غلطی سے متحرک خیال کر سکتے ہیں جو دراصل متحرک نہیں ہے، اور پس،

۱۱۶۔ مذکورہ بالا بیانات سے ثابت ہوتا ہے کہ حرکت کے فلسفیانہ مفہوم کے لئے اس

معمولی محسوس اور جسمانی مکان سے مختلف کسی مکان مطلق کا وجود ضروری نہیں، جسکا ذہن سے باہر نہ پایا جاسکتا، اسی ہول سے واضح ہے جسکی رو سے اور تمام موجودات محسوس کی نسبت یہی دعویٰ ثابت کیا جا چکا ہے، اور ہم ذرا وقت نظر سے کام لیں تو غالباً انکو معلوم ہو جائیگا کہ عام اجسام محسوس سے قطع نظر کر کے مکان محض یا مکان مطلق کا ہم کوئی تصور تک نہیں قائم کر سکتے، اور میں تو اعتراف کرتا ہوں کہ یہ ایک انتہائی تصور بردہونے کی وجہ سے محکوم بالکل نامکن الوجود معلوم ہوتا ہے جب میں اپنے جسم کے کسی حصہ میں حرکت پیدا کرتا ہوں، اگر کوئی حرکت نہ پیش آوے، تو میں کہتا ہوں کہ مکان موجود ہے لیکن اگر کوئی مزاحمت محسوس ہو تو میں کہتا ہوں

کہ یہاں کوئی جسم ہے، اور جس نسبت سے یہ مزاحمت کم و بیش ہوتی ہے، اسی نسبت سے مکان کم یا زیادہ خالی و فارغ کہتا ہوں، لہذا جب میں مکان کے لئے فارغ یا خالی کا لفظ استعمال کرتا ہوں، تو یہ نہیں مفروض ہوتا ہے کہ لفظ مکان سے کوئی ایسی شے مراد ہے جس کا تصور یا وجود بغیر جسم اور حرکت کے ممکن ہے، گو دراصل ہمارے اندر اس غلط فہمی کا مادہ موجود ہے کہ ہر اسم ذات سے مراد کوئی نہ کوئی ایسا تصور ہوتا ہے، جو تمام دوسرے تصورات سے الگ کیا جاسکتا ہے جس نے بے شمار غلطیاں پیدا کر رکھی ہیں، مکان کے جو معنی میں نے ابھی بتلائے ہیں، انہی کا لازمہ یہ ہے کہ جب میں اپنے جسم کے علاوہ تمام دنیا کو معدوم فرض کر لیتا ہوں تو میں یہ کہتا ہوں کہ مکان محض موجود ہے، جس سے اس کے سوا کچھ نہیں مراد ہوتا، کہ میں اپنے اعضاء جسم کے لئے اسکو ممکن خیال کرتا ہوں کہ بغیر ادنیٰ مزاحمت کے ان کو ہر طرف حرکت دی جاسکتی ہو، لیکن اگر اپنا جسم بھی معدوم فرض کر لیا جائے، تو پھر کوئی حرکت نہیں پائی جاسکتی اور اسی لئے کوئی مکان بھی نہیں موجود ہو سکتا بعض آدمی شاید یہ خیال کریں کہ ان کو حواسہ بصر سے مکان محض کا علم حاصل ہوتا ہے، لیکن یہ ایک دوسری جگہ میں نہایت کچکا ہوں کہ مکان اور فاعلہ کا احساس آنکھ سے نہیں ہوتا، دیکھو رسالہ مزید غلط

۱۱۷۔ جو کچھ یہاں کہا گیا ہے، امید ہے کہ اس سے تمام ان مشکلات و نزاعات کا حائل ہو جائیگا جو مکان محض کی اہمیت کی نسبت علماء میں پھیل گئی ہیں لیکن اس کا اصلی نفع یہ ہو کہ ہم ایک نہایت خطرناک کشمکش سے آزاد ہو سکیں جس میں بے بیرون آدمیوں کو جنہوں نے مسئلہ مکان پر غور کیا ہے مبتلا ہونا پڑا ہے، یعنی یہ خیال کہ یا تو مکان حقیقی ہی خود خدا ہے، یا پھر خدا کے سوا ایک اور ایسی شے ماننا پڑتی ہے، جو ازلی غیر مخلوق، نامحدود، غیر منقسم اور ناقابل تغیر ہے یہ دونوں باتیں بجا طور پر نہایت گمراہ کن اور مہمل خیال کیجاتی ہیں، سیکڑوں علماء مذہب اور بڑے بڑے فلاسفہ جنہوں نے مکان کے محدود یا معدوم ہونے کی مشکلات پر غور کیا ہے، ان کو

ناچار ہو کر اس کو ایک اہل علم نے تسلیم کرنا پڑا ہے، اور بعض متاخرین نے، تو خصوصیت کے ساتھ اس پر زور دیا ہے، کہ خدا کے ناقابل تفہیم صفات اس کے مطابق ہیں یہ خیال ذاتِ اہل علم کی نسبت کیسا ہی نازیبا کیوں نہ معلوم ہو، لیکن میں یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوں کہ جب تک ہم مسلمات عام کے پابند ہیں اس سے رہائی کی کوئی راہ ہی نہیں،

۱۱۸۔ یہاں تک توجہ کچھ کما گیا، و فلسفہ طبعی کی بابت تھا، اب ہم علمِ نظری کی ایک بڑے شعبہ یعنی ریاضیات کی جانچ کرتے ہیں، یہ اپنے براہین کی وضاحت اور قطعیت میں کتنا ہی مشہور کیوں نہوں، اور کوئی دوسری شے اس حیثیت سے ریاضیات کے ہم پایہ نہ ملتی ہو، ہم اگر یہ صحیح ہو، کہ ان کے اصول میں بھی بعض ان نہان فرشتوں کی جھلک موجود ہے جن میں میں ریاضیات، باقی طبقات انسانی کے ہم آہنگ ہیں تو یہ نہیں مانا جاسکتا کہ ریاضیات کا دہن اغلاط کے دھبوں سے بالکل پاک ہے، اگرچہ ماہرین ریاضیات اپنے قضایا کا استنباط بہت بلذرتہ نہادت سے کرتے ہیں، لیکن ان کے مبادی اولیہ صرف مباحث کمیت تک محدود ہوتے ہیں، وہ ان فوق الادراک عالمگیر اصول کی مطلق تحقیق نہیں کرتے جو حکمات کے تمام شعبوں پر حاوی ہیں، اور لازمی طور پر ہر شعبہ جس سے ریاضیات مستثنیٰ نہیں، ان اغلاط کا شکار ہو جاتا جو ان اصول میں شامل اور پوشیدہ ہیں، ہم اس امر کے منکر نہیں کہ ماہرین ریاضیات کے قیام کردہ اصول صحیح ہیں، اور یہ کہ ان اصول سے انکا طریق استنباط صاف اور ناقابلِ بحث ہو، لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ بعض ایسے غلط اصول ہو سکتے ہیں، جو ریاضیات کے موضوع بحث سے وسیع تر ہیں، اور اسی لئے انکا صراحتہ اس فن کے مباحث میں ذکر نہیں ہوتا، اگرچہ غمناک وہ اس کے تمام مدارج ارتقا میں مفروض مسلم ہیں اور یہ کہ ان غیر محقق اور مخفی اغلاط کے مضر نتائج ریاضیات کی تمام ساختوں میں پیوست ہیں، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مجرد کلی تصورات اور خارجِ ذہن

موجودات کے نظریہ سے جو غلطیان پیدا ہوتی ہیں، ہماری بدگمانی یہ ہے کہ ان میں ماہرین ریاضیات دوسرے آدمیوں سے کم مبتلا نہیں ہیں،

۱۱۹۔ علم حساب کا موضوع بحث عدد کے تصورات مجردہ کو قرار دیا جاتا ہے، چنگے
 انہ اس اور باہمی علاقے کا سمجھنا، علم نظری کا کوئی کم رتبہ حصہ نہیں خیال کیا گیا ہے، اعداد
 مجردہ کی ماہیت ذہنی کے اعتقاد و خیال نے ان کو بھی ان فلاسفہ کی نگاہ میں نہایت وقیع
 بنا دیا ہے، جو انکار انسانی میں ایک غیر معمولی ارتفاع و نزاکت آفرینی کے بانی نظر آتے ہیں اس
 عقیدہ نے بہت سے ایسے سطحی مباحث عدوی کو وقعت دیدی ہے جو اپنے اند کوئی کمالی
 نفع نہیں رکھتے، ہرگز اس کے کہ ایک قسم کی ذہنی دل لگی اور کھیل کا سامان ہیں، اور سچے بعض ذہن
 ان سے اس درجہ فاسد اور زہریلے ہو گئے ہیں کہ انھوں نے کائنات کے اسرار عظیمہ کو اعداد ہی کے
 اندر نہان خیال کیا اور انہی کی وساطت سے موجودات طبعی کی تشریح اور گرہ کشائی کی کوشش
 کی لیکن اگر ہم خود اپنے جلال پر ذرا وقت نظر سے غور کریں اور جو کچھ پچھلے اوراق میں کہا
 جا چکا ہے، اس کو پیش نظر رکھیں، تو شاید ہم کو ان تجربات اور بلند پروازیوں کی نسبت حقیر
 رائے قائم کرنی پڑیگی، اور اعداد سے متعلق تمام کاوشیں، یہ جزاؤں کے جوارہ عمل میں ہمیں اور
 زندگی کے لئے سودمند ہیں، بس ایک طرح کے غرض مطاببات یا چیتان نظر آنے لگیں گی،
 ۱۲۰۔ اکائی پر اسکی مجردانہ حیثیت سے ہم بذات اس میں غور کر چکے ہیں جس سے اور جو کچھ
 مقدمہ میں کہا گیا ہے اس سے یہ کھلا ہوا نتیجہ نکلتا ہے کہ اس قسم کا کوئی تصور موجود نہیں ہے
 لیکن چونکہ عدد کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ اکائیوں کے مجموعہ کا نام ہے، اس لئے ہم
 یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اگر کسی ایسی چیز کا وجود نہیں ہے جسکو مجرد اکائی یا وحدت کہا جاسکے، تو پھر
 اسے اتباع فیثا غورث مراد ہیں، چنگے نزدیک تمام عالم کی حقیقت اور مبداء اول عدد ہے،

خود عدد کے تصورات مجردہ کی بھی کوئی ایسی ہستی نہیں ہے، جو اسمائے شمار یا ہندسوں کا مدلول ہو، اس لئے اگر علم حساب کے مسائل کو اسمائے شمار اور ہندسوں سے مجرد کر لیا جائے، اور اسی طرح انکے عملی فوائد سے بھی قطع نظر کر لیا جائے، ہر اتھ ہی جزئیات معدودہ کو بھی الگ کر دیا جائے تو پھر سرے سے انکا (ان مسائل کا) کوئی مصرف ہی نہیں فرض کیا جاسکتا لہذا اب ہم سمجھ سکتے ہیں کہ حکمت اعداد کو کس قدر سرتاپا عمل کے ماتحت ہو، اور اگر اس پر محض نظری حیثیت سے توجہ کی جائے تو یہ کس قدر سطحی اور مہمل نشی بن جاتی ہے،

۱۲۱۔ لیکن بعض آدمی حقائق مجردہ کے انکشاف کی ظاہر فریب نمایش کے دھوکہ میں آکر حسابی مسائل و مباحث میں اپنا وقت رائیگانہ کر سکتے ہیں، اس لئے یہ بے جا نہ ہوگا اگر ہم اس موضوع پر پوری طرح غور کر لیں، اور اس ادعا کا مائل کے زعم کی اچھی طرح پردہ درمی ہو جائے اور یہ مقصد اس طرح نہایت وضاحت اور خوبی سے حاصل ہو سکتا ہے کہ علم حساب کے دور طفولیت پر ایک نظر ڈالی جائے اور یہ تبلا یا جائے کہ کس چیز نے ابتداء انسان کو اس حکم کے مطالعہ پر آمادہ کیا، اور کیا مقصد پیش نظر تھا، یہ خیال کرنا بالکل قدرتی ہے کہ شروع شروع میں انسان نے یا دداشت کی آسانی اور شمار کی سہولت کے لئے گنتیاں بھالیں اور لکھنے کے سادہ لکیر بن یا نقطہ وغیرہ ایجاد کئے، جنہیں سے ہر لکیر یا نقطہ صرف ایک وحدت کو بتاتا تھا، یعنی کسی ایک چیز کو جو ان کو گنتا پڑتی تھی خواہ وہ کسی قسم کی ہو۔ بعد میں اس نے زیادہ مختصر طریقے نکال لئے، یعنی ایک ایک نشان یا علامت کو کئی کئی لکیروں یا نقطوں کا قائم مقام بنالیا، اور آخر کار عربی یا ہندی رقمیں استعمال میں آگئیں، جنہیں چند رقموں یا ہندسوں کی تکرار، اور ان کے محل یا مقام کے رد و بدل سے

سہ اسماء شمار، یعنی ایک، دو، تین چار وغیرہ، ہندسے یعنی وہ نقوش یا علامت حوال اعداد پر دلالت کرتے ہیں، سہ لکچ کل بھی چار سے گھروں میں بے طبعی لکھی عورتیں یا دداشت کے لئے دیواروں پر چونے کے ٹیکے لگاتی ہیں،

منہی لیکر نہایت خوبی اور سرعت سے تمام اعداد تعبیر ہونے لگے، اس تمام عمل میں زبان کی نقل نظر آتی ہے، چنانچہ ہندسوں اور ان کے ناموں میں پوری پوری مماثلت پائی جاتی ہے، لوسبیط ہندسے اول کے نوشتاری ناموں کے مقابل میں ہیں، اور اول الذکر کے مقامات یا جگہیں علی الترتیب ثانی الذکر کے اسماء کے مطابق ہیں، اور ہندسوں کی سبیط اور مقامی قیمت کے حالات مناسب ایسے ہول ایجاد کئے گئے جن سے یہ پتہ لگ جائے کہ ان دیے ہوئے ہندسوں یا اجزاء عدد کی علامتوں میں سے کن ہندسوں کو کہاں رکھنا مناسب ہوگا، تاکہ وہ اعداد کے کسی کل یا مجموعہ کو ظاہر کر سکیں، اور بالعکس، اور جب ان مطلوب ہندسوں کا پتہ لگ گیا تو ایک ہی ہول اور تمثیل کی ہر جگہ باہمی سے ان ہندسوں کا لفظوں میں پڑھنا آسان ہے، اور اس طریقہ سے عدد پوری طرح معلوم ہو جاتا ہے، اسی لئے خاص خاص چیزوں کا عدد اس وقت معلوم خیال کیا جاتا ہے جب ہم اس نام یا ہندسوں کو جان لیں جسے انکی مناسب ترتیب کے، جو مقررہ تمثیل کی رو سے ان پر دلالت کرتے ہیں، کیونکہ ان علامتوں کے جان لینے کے بعد عمل حسابی کی مدد سے ہم خاص خاص مجموعوں کے ہر جز کی خواہ وہ کوئی سا ہوا ان علامتوں کو جان سکتے ہیں، جو ان مجموعوں پر دل ہیں اور اس طرح علامتوں کے شمار سے دیکھ کر ان علامتوں اور چیزوں کے خاص خاص مجموعوں کے مابین جنہیں ہر ایک کو ایک وحدت قرار دیا گیا ہے ایک بندھا ہوا رابطہ ہے، جو ان چیزوں کو جو کچھ شمار ہوتا ہے صحت کے ساتھ جمع اور تقسیم کر سکتے ہیں، اور انکی باہمی نسبت دریافت کر سکتے ہیں،

۱۲۲۔ اسی لئے علم حساب میں ہماری بحث انشاء سے نہیں بلکہ علائم سے ہوتی ہے لیکن باہمی

یہ علائم مقصود بالذات نہیں ہوتے، بلکہ صرف اس لئے ان سے بحث ہوتی ہے کہ خود انشاء کے صحیح استعمال اور ان سے کاربہاری میں یہ مہمائی کرتے ہیں، اب جیسا کہ الفاظ کی بابت ہم پہلے کہہ آئے ہیں (مقدمہ بند ۱۹) یہاں بھی بعینہ وہی بات ہے کہ جب اسماء عدد یا

رقوم سے خاص خاص چیزوں کے تصورات ہمارے ذہن میں نہیں آتے تو یہ خیال کر لیا جاتا ہے کہ ان کے مدلولات تصورات مجردہ ہیں اہم یہاں اس موضوع پر زیادہ بحث اور جھگڑے میں پڑنا نہیں چاہیے، بلکہ صرف اتنا کہہ دینا چاہیے ہیں کہ پہلے جو کچھ بیان ہو چکا ہے اس سے یہ امر بالکل صاف ہے کہ اعداد میں جن چیزوں کو حقائق مجردہ سمجھ لیا گیا ہے، ان کا تعلق دراصل جزئی اشیاء معدودہ کے سوا کسی اور چیز سے اگر ہر تو وہ محض ال ناموں اور رقوم سے حوالہ صرف علامات کی حیثیت سے پیش نظر تھے، یا اس لئے کہ وہ نہایت خوبی کے ساتھ اس تمام جزئی چیزوں کی قائم مقامی کرتے ہیں جن کے گننے کی آدمی کو ضرورت پڑتی ہے، لہذا نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ ان علامتوں یا ناموں کا بالدارت مطالعہ ویسا ہی دانشمندانہ اور مفید کام ہو گا جیسا کہ ایک آدمی زبان کے اصلی مقصد اور صحیح استعمال کو چھوڑ کر الفاظ کی اجماعانہ تنقیدات یا لفظی جھگڑوں اور جھجھکوں میں اپنا وقت صرف کرے،

۱۲۳۔ اب ہم اعداد کے بعد امتداد پر گفت گو کرنا چاہتے ہیں جو ہندسہ کا موضوع ہے محدود امتداد کے نامحدود انقسام کا مسئلہ عظیم ہندسہ میں اگرچہ بحیثیت کسی علوم متعارفہ یا شکل انجانی سے صحیحہ مذکور نہیں ہوتا، تاہم ہر قدم پر مسلم اور مفروض رہتا ہے اور اس کا تعلق ہندسہ کے اصول و دلائل کے ساتھ اس قدر ناقابل انفصال اور ناگزیر خیال کیا جاتا ہے کہ ماہرین ہندسہ تو نہ اس میں کسی شبہ کی گنجائش سمجھتے ہیں اور نہ اس کو دورہ بھر بھی قابل بحث و سوال جانتے ہیں، اور چونکہ یہی خیال وہ اصلی سرچشمہ ہے جہاں سے ہندسہ کے وہ تمام تفریحی مستحبات یا ناخوشی صدائیں بلبلی ہیں جو انساں کی سیدھی سادھی سمجھ کے اس درجہ متناقض ہیں اور جن کو ایک ذہن جب تک وہ تعلیم سے فاسد نہ ہو گیا ہو نہایت ہی استکراہ اور ناگواری کے ساتھ قبول کرتا ہے، لہذا یہی اُن انتہائی نزاکت

آفرینیوں کا خاص مصدر ہے جفون نے ریاضیات کے مطالعہ کو اس درجہ مشکل اور شاق بنا رکھا ہے، اس لئے اگر ہم یہ ثابت کر سکیں، کہ کسی امتداد محدود میں ان گنت اجزا نہیں ہوتے نہ وہ نامتناہی حد تک قابل تقسیم ہوتا ہے تو ہم علم ہندسہ کو دو نئے ان مشکلات اور ناقصا کی بہت بڑی تعداد سے صاف کر دیں گے جنکو ہمیشہ انسان کی عقل کے لئے موجب ملامت خیال کیا گیا ہے، اور ساتھ ہی اس علم کا حاصل کرنا پہلے کے نسبت بہت کم محنت اور تھوڑے وقت کا کام رہ جائیگا۔

۱۲۴ - ہر جزئی اور محدود امتداد، جس پر ہمارے ذہن کے لئے فکر کرنا اور سوچنا ممکن ہو، اس کی حقیقت بس ایک تصور ہے، جو صرف ذہن میں موجود ہوتا ہے اور اس لئے لازماً اس کا ہر جز معلوم تصور ہونا چاہئے، لہذا اگر میں کسی محدود امتداد میں جو پیش ذہن ہے، ان گنت اجزا کا تصور نہیں کر سکتا تو یہ یقینی ہے کہ یہ اجزا اس میں ہیں ہی نہیں لیکن چونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ کسی جزئی خط، سطح یا جسم میں جسکو میں محسوس کر رہا ہوں یا اپنے ذہن میں نقش کر لیا ہے، ان گنت اجزا الگ نہیں نظر آ سکتے، لہذا اس سے میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ اسکے اندر یہ موجود ہی نہیں میرے لئے اسے زیادہ کوئی شی واضح نہیں ہو سکتی کہ امتدادات میرے روبرو ہیں، وہ میرے ذاتی تصورات کے علاوہ کچھ نہیں، اور یہ بھی کچھ کم واضح نہیں کہ میں اپنے کسی تصور کو نامحدود والعد تصور میں نہیں تجلیر کر سکتا، یعنی وہ نامحدود طور پر قابل تقسیم نہیں ہے، یا بانی اگر امتداد سے تصور محدود کے سوا کوئی اور شی مراد ہے، تو اعلان کرتا ہوں کہ اسکی نسبت میں نفیاً یا اثباتاً کچھ نہیں کہہ سکتا، لیکن اگر امتداد اجزا وغیرہ اصطلاحات کے کوئی قابل تصور اور سمجھ میں آئے تو اسے معنی میں یعنی یہ کہ یہ چیزیں عبارت ہیں تصورات سے، تو پھر یہ کہنا کہ کوئی محدود کلیت یا امتداد نامحدود والعد اجزا پر مشتمل ہے، ایک ایسا نمایاں اور روشن تناقض ہے کہ ہر شخص کا پہلی ہی نظر میں اعتراف کر لیگا، اور یہ بالکل ناممکن ہے کہ اس مسئلہ کو کبھی بھی کوئی ایسی سمجھ دار مخلوق قبول کرے جسکے ذہن میں یہ آہستہ آہستہ اور بتدریج نہیں داخل کیا گیا ہے جس طرح ایک نو مسیحی کے ذہن

روٹی اور می کے گوشت اور خون ہو جانے کا اعتقاد ڈالا جاتا ہے، پرانے تعصبات جو بڑھ چکے ہوتے ہیں، اور جو تضایا ایک مرتبہ اصول ہو جانے کے عقیدہ اور قوت کو حاصل کر لیتے ہیں تو نہ صرف وہ خود بلکہ جو تالچ اس سے متنبط ہوتے ہیں وہ ایک تحقیق اور جانچ سے مستثنیٰ اور آزاد خیال کر لئے جاتے ہیں اور دنیا میں کوئی ایسی موٹی سے موٹی مصل بات نہیں ہے جسکو اس ذریعہ سے آدمی کا ذہن بھل جانے کے لئے مستعد رہتا ہو،

۱۲۵۔ جس شخص کے دماغ میں پہلے ہی سے مجرد کلی تصورات کا مسئلہ سما جکا ہے اسکو یہ بھی سمجھایا جاسکتا ہے (تصورات جس کی بابت جو کچھ بھی خیال کیا جائے) کہ امتداد مجرد و نامحدود درجہ تک قابل تقسیم ہے اور جو شخص یہ خیال کرتا ہے کہ محسوسات ذہن سے باہر موجود ہیں اس کی بدولت یہ بھی قبول کرایا جاسکتا ہے کہ صرف ایک اشیاء کے خط میں حقیقتہً بجایا اجزا موجود ہیں گو وہ اتنے چھوٹے ہیں کہ باہم ممتاز نہیں کئے جاسکتے، یہ غلطیان ماہرین ہند کے ذہن میں بھی اسی طرح گھس گئی ہیں جس طرح اور آدمیوں کے اور ان کا اثر ان کے استدلالات پر بھی پورا پڑا ہے، اور یہ ثابت کرنا کچھ دشوار نہیں ہے، کہ امتداد کے نامحدود انقسام کی حمایت میں ہندسہ سے جو دلائل پیش کئے جاتے ہیں، وہ اسی غلطیوں پر مبنی ہیں اسر دست ہم ایک عمومی حیثیت سے صرف یہ بتلا دیں گے کہ ماہرین ہندسہ کو اس مسئلہ تجرید کے ساتھ کیونکر اتنا شغف اور تعصب پیدا ہو گیا ہے مسیحی مختلف ماحیل میں مختلف انداز سے اسے گوشت کو روٹی اور ایسے خون کو پانی سے تعبیر کیا ہے اور کہا ہے، جو کوئی میرا گوشت کھاتا ہے وہ میرا خون پیتا ہے ہمیشہ کی زندگی رکھتی ہے، "لوفا مالٹا میں ہو کہ پھر روٹی توڑی، اور یہ کھراں کہ وہی کہ یہ میرا دل ہے جو تمہارے واسطے دیا جاتا ہے، میری یادگار کے واسطے کیا کرو، میں یہ کہہ کر دیکھ کر کیا دل میرے لہو کا ہے جو تمہارے واسطے بھایا جاتا ہے، کیا عید ہے، خانیجہ میں کھٹک اس یادگار میں آجک روٹی اور تیرہ انگور، انہ اور دیگرہ کو جمع ہو کر کھاتے ہیں اور یقین کرتے ہیں کہ وہی مسیح کا گوشت و خون کھاتی رہے ہیں، حسب کوئی شخص مسیحی بن فوس کر رہا ہے تو اس کو بھی تدریجاً یقین ہونے لگتا ہے کہ جو حتی وہ کھاتی رہا ہے وہ روٹی اور تیرہ انگور نہیں، بلکہ فی الحقیقت مسیح کا گوشت چوں ہی اسی کو اگر کری میں (Transubstantiation) استعمال کر دے جس طرح کہ وہ کہا جاتا ہے جسکے لئے اردو میں کوئی مفرد نقطہ نہیں ملا،

۱۲۲۔ یکسی اور جگہ بتایا جا چکا ہے، کہ ہندسہ کے دعاوی اور براہین کا تعلق تصورات کلیہ سے ہوتا ہے (مقدمہ بند ۱۵) وہیں یہ بھی تشریح کر دی گئی ہے کہ تصورات کلیہ کا کیا مفہوم سمجھنا چاہئے، یعنی، یہ کہ کسی شکل کے جزئی یا خاص خاص خطوط و رسوم کی نسبت یہ فرض کر لینا چاہئے، کہ وہ دوسری بے حساب اور مختلف مقادیر کے قائم مقام ہیں، یا دوسرے لفظوں میں کہو کہ ایک عالم ہندسہ جب ان پر غور کرتا ہے تو انکی مخصوص مقدار یا امتداد سے بالکل قطع نظر کر لیتا ہے جس کے یعنی نہیں سمجھتا کہ وہ کوئی مجرد تصور ذہن میں قائم کرتا ہے، بلکہ ہوتا صرف اتنا ہی کہ وہ اس خاص جزئی مقدار کا لحاظ نہیں کرتا کہ وہ چھوٹی ہے یا بڑی بلکہ اسکو اصل ثبوت یا براہین سے بڑا تعلق سمجھتا ہے اسی سے نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک خط جو ایک پنج سے زیادہ لمبا نہیں ہے اس سے اس طرح بحث کی جا سکتی ہے کہ گویا وہ دس ہزار اجزاء پر مشتمل ہے، کیونکہ یہ ایک پنجہ خط فی نفسہ مقصود نہیں ہے، بلکہ بہ حیثیت اس کے کہ یہ کھلی ہے اور اسکی یہ کلیت صرف اپنے معنی کے لحاظ سے ہے جسکی رو سے یہ اپنے سے بڑے بے شمار ایسے خطوط کی عایدگی کرتا ہے جن میں دس ہزار یا اس سے زیادہ اجزاء ممتاز کئے جا سکتے ہیں، گو خود اس خط کی اتنی ایک پنج سے زائد نہ ہو، اس طریقہ سے اُس اصلی بڑے اور مقصود بالذات خطوط کے خواص اس ایک پنجہ خط کی جانب منتقل ہو جاتے ہیں، جو دراصل محض ایک طرح کی علامت ہے، اور پھر غلطی سے تمام خواص خود اس علامت کی ذات میں داخل سمجھ لئے جاتے ہیں،

۱۲۳۔ چونکہ اجزاء کی کوئی پڑی سے بڑی تعداد ایسی نہیں ہو سکتی کہ جس کے بعد پھر ایک ایسا خط نہ فرض کیا جاسکے جس میں اس سے زیادہ اجزاء ہوں اس لئے ایک انچی خط کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ ایک ناقابل تعین تعداد کے اجزاء پر مشتمل ہے، جو بالکل صحیح ہے لیکن نفس اس پنجہ بھر کے خط کے لئے نہیں، بلکہ صرف ان چیزوں کے لئے جو اس سے مراد ہیں لیکن گوگوک

پر سے یہ تفریق اتر جاتی ہے اور اس عقیدہ کی جانب لغزش ہو جاتی ہے کہ خود اس چھوٹے خط کے اندر بے شمار اجزاء موجود ہیں، جو کاغذ پر کچا ہوا ہے، دنیا میں کوئی ایسی چیز موجود نہیں جس کو ایک انچ کا دس ہزار واں حصہ یا جو کما جاسکے، البتہ ایک میل یا قطرِ ارض کا دس ہزار واں حصہ ہوتا ہے اور اس ایک انچ سے وہ میل یا قطرِ نمایندگی حیثیت سے مراد لیا جاسکتا ہے، اسی لئے جب کاغذ پرین ایک مثلث بناتا ہوں اور مثال کے طور پر ایک ضلع کو جو لمبائی میں انچ بھر سے زیادہ نہیں نصف قطر قرار دیتا ہوں تو میں اس کو ۱۰۰۰۰، یا ۱۰۰۰۰۰ یا اس سے بھی زیادہ حصوں میں منقسم خیال کر لیتا ہوں، کیونکہ اگرچہ خود اس انچ بھر کے خط کا دس ہزار واں حصہ کوئی معنی نہیں رکھتا، اور اس لئے بلا کسی حجت یا غلطی کے اندیشہ کے، اس سے قطع نظر کر لیا جاسکتا ہے، تاہم یہ کثیرہ خط چونکہ ایسی بڑی معادیر کی صرف علامت اور نمایندگی کی حیثیت رکھتے ہیں جبکہ دس ہزار واں جز بہت بڑا ہو سکتا ہے، اس لئے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ عمل میں قابلِ لحاظ غلطیوں سے بچنے کے لئے ۱۰۰۰۰ یا اس سے زیادہ اجزاء کا نصف قطر فرض کر لیا جائے،

۱۲۸- جو کچھ کما جا چکا ہے، اس سے یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ کاغذ پر کھچے ہوئے خٹون کی نسبت اس طرح گفتگو کرنا، کہ گویا ان کے اندر اتنے اجزاء موجود ہیں جتنے فی الواقع نہیں ہیں سوائے ضروری ہے تاکہ آخر میں چل کر استعمال کے لئے ہمارا دعویٰ عمومی اور کلی ہو جائے، ایسا کرتے وقت اگر ہم بات کو پوری طرح پرتال لیں، تو ہم پر یہ تکلف ہو جائیگا، کہ ہم نفس اس ایک انچ کے لئے یہ نہیں تصور کر سکتے کہ اس میں دس ہزار حصے کھل سکتے ہیں، بلکہ مقصود کوئی اور خط ہے جو ایک انچ سے بہت بڑا ہے اور جبکہ یہ ایک انچی خط محض نمایندہ ہے، اور جب ہم خط کی بابت یاکہیں کہ وہ نامتناہی حد تک قابلِ تقسیم ہے تو ہم کو ایک ایسا خط مراد لینا چاہیے، جو نامتناہی حد تک بڑا بھی ہو، جو کچھ ہم نے یہاں کہا ہے، وہی اس بات کی اصلی اور مخصوص وجہ معلوم ہوتی ہے

کہ ہندسہ میں محدود امتداد کے لئے نامحدود انقسام کا فرض کرنا کیوں ضروری خیال کیا گیا ہو،
 ۱۲۹۔ ایک شخص یہ خیال کرے گا کہ اس غلط اصول سے جو متعدد تناقضات اور مہملات پیدا
 ہوتے ہیں، وہی خود اس کے روئے لئے متعدد دلائل ہو سکتے تھے، لیکن میں نہیں سمجھتا کہ ان تضام
 یا مسائل کے خلاف جبکہ تعلق عدم تناہی سے ہے، کس منطق کی رو سے استقراتی ثبوت نہیں
 قبول کئے جاتے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا تناقضات کا متحد کر دینا، جو نامحدود ذہن کی قوت
 سے بھی باہر ہے، کوئی ناممکن نئی نہیں ہے یا یہ کہ گویا حقیقت و صداقت کے ساتھ کسی مہمل
 اور متناقض چیز کا تعلق ضروری ہے، لیکن جس طرح کی نظر اس دعویٰ کی کمزوری پر ہے، وہ سمجھ
 جائیگا، کہ یہ محض ذہن کی جمود پسندی کی خاطر ایجاد کیا گیا تھا، جو بجائے اس کے کہ ان اصول
 کی کامل اور سخت جانچ کی زحمت گوارا کرے، کا ہلانہ تشکیک کے سامنے سرالاحت خم کر دینا
 زیادہ پسند کرتا تھا،

۱۳۰۔ ادھر آخر زمانہ میں نامتناہیات کے بارے میں اس قدر ملذہ پروایاں کی گئی ہیں اور
 یہ ایسے عجیب و غریب خیالات کی حد تک پہنچ گئے ہیں، کہ جنگی بدولت خود موجودہ دور کے
 علماء ہندسہ میں کچھ کم دوسرے اور ذرا عین نہیں پھیل گئی ہیں، بعض نہایت بڑے لوگوں نے
 تو یہ حد کر دی ہے، کہ صرف اس پر نہیں قانع رہے، کہ تناہی خطوط نامتناہی العدد اجزاء میں
 منقسم ہو سکتے ہیں، بلکہ اس سے بڑھ کر اس کے قائل ہیں، کہ ان انتہائی اجزائیں سے ہر ایک
 پھر دوسرے نامتناہی اجزاء پر تقسیم ہو سکتا ہے اور اسی طرح لالائی نہایت، میں کہتا ہوں، کہ یہ لوگ
 اسکے معنی ہیں، کہ اجزاء لا تجزئ کے بھی اجزاء لا تجزئ ہیں، اور پھر ان کے بھی اجزاء لا تجزئ ہیں
 و علیٰ ہذا بغیر اس کے کہ کہیں اتنا ہو، چنانچہ ان کے خیال کے مطابق ایک پنج صرف نامتناہی
 العدد اجزاء پر مشتمل نہیں ہے، بلکہ نامتناہی در نامتناہی در نامتناہی اجزاء لالائی نہایت اس کے اور

صدائق کو کسی طرح کا نقصان پہنچائے سنبھال اور قلع قمع ہو جاتا ہو، لیکن با این ہمہ
 میں یہ نہیں سمجھ سکتا کہ اس سے نوع انسان کا کیا ضرر ہے، بلکہ میں تو اسے یہ خیال کرتا ہوں
 کہ یہ ہماری انتہائی خواہش ہونا چاہئے تھی کہ قومی الاجتہاد اور اعلیٰ قابلیتوں کے آدمی ان
 دماغی تقریحات سے اپنی توجہ ہٹا کر ایسی چیزوں کے مطالعہ پر لگا دیں، جو ہمارے متعلق
 زندگی سے قریب ترین، یا معاشرت پر زیادہ براہ راست اثر رکھتی ہیں،

۱۳۲۔ اگر یہ کہا جائے کہ متعدد ہندسی اشکال کا جنکی صحت غیر مستتبہ ہو، علم و انکشاف انہی
 طریقوں سے ہوا ہو جنہیں نامتناہی اجزا کا استعمال ہوتا ہے، لہذا اگر ان اجزا کا وجود تلام فیض
 ہوتا تو یہ کبھی نہ ہو سکتا، میرا جواب یہ ہے کہ اگر پوری تحقیقات کی جائے تو ایک مثال میں بھی
 یہ نہ ثابت ہو سکے گا کہ نامتناہی خطوط کے لئے نامتناہی اجزا کا تصور یا استعمال ضروری ہو بلکہ چھوٹی
 سی چھوٹی مقدار جیسے ہی سے آگے بڑھنے کی ضرورت نہیں پڑتی، اتنا ہی نہیں، بلکہ یہ بھی واضح
 ہو جائیگا کہ عدم امکان کی وجہ سے ان نامتناہی اجزا کا کبھی استعمال ہوتا ہی نہیں،

۱۳۳۔ جو کچھ ہم نے یہاں تک کہا ہو اس سے یہ بالکل روشن ہو جاتا ہے کہ سینکڑوں ہزاروں
 اہم غلطیوں کا منبع وہی غلط اصول ہیں جنکی اس کتاب کے گذشتہ حصوں میں تردید کی گئی ہو ساتھ ہی
 یہ بھی معلوم ہو جاتا ہو، کہ ان غلط نظریات کے مخالف جو اصول ہیں وہ نہایت نتیجہ خیز ہیں
 اور ان سے بے شمار ایسے نتائج نکلتے ہیں، جو فلسفہ اور مذہب دونوں کے لئے یکساں طور پر
 بے حد سود مند ہیں، بالخصوص مادہ یا احسام کے قائم بالذات وجود کے بارے میں یہ اچھی طرح
 ثابت و عیان کیا جا چکا ہے کہ تمام علوم انسانی و مذہبی کے سب سے زیادہ خطرناک اور موزی دشمنوں
 کی قوت و اعتماد کا اہل مرکز ہی نہیں ہو، اور اگر یہ واقعی ہو کہ اذہان مذکورہ سے باہر بے ذہن امتیاز کا
 حقیقی مستقل بالذات وجود تسلیم کر لینے سے عالم فطرت کے ایک ذرہ کی بھی نتیجہ نہیں ہوتی بلکہ اس کے

خلاف بے حساب ناقابل تشریح مشکلات پیدا ہو جاتی ہیں، اگر مادہ کا فرض محض ایک غیر ثابت نشی ہے جسکی بنیاد کسی ایک دلیل پر بھی نہیں ہے، اگر اس کے نتائج آزادانہ نکتہ چینی اور تحقیق کی روشنی کی تاب نہیں لاسکتے، بلکہ ناقابل فہم عقیدہ نامتناہیات کے تاریک اور عام فریب پردہ میں اپنے کو چھپا رکھنا چاہتے ہیں ساتھ ہی اگر اس مادہ کو نکال دینے سے کوئی خراب نتیجہ نہیں پیدا ہوتا اگر دنیا میں اسکی کم شدگی کا حس تک نہیں ہوتا، بلکہ بے اس کے ہر چیز زیادہ سہولت سے ذہن میں آ جاتی ہے، اور سب سے آخر یہ کہ اگر محض نفوس اور تصورات کے ماتے سے مشکلیں اور ملاحظہ دونوں ہمیشہ کے لئے خاموش ہو جاتے ہیں، اور ہماری حکیم عقل و مذہب دونوں کے کامل طور پر مطابق ہے، تو میں خیال کرتا ہوں کہ اگرچہ یہ محض ایک فرض کی حیثیت سے پیش کی جائے، اور مادہ کا وجود ممکن بھی مان لیا جائے جس کا عدم امکان میں سمجھتا ہوں کہ پوری وجہ کے ساتھ ثابت کیا جا چکا ہے تو بھی ہمارا یہ امید باندھا بالکل بجا ہو گا کہ اس کو مستحکم اور غیر متزلزل مقبولیت حاصل ہونی چاہیے،

۱۳۴- یہ سچ ہے کہ ہمارے سابق الذکر اصول سے لازماً بہت سے ایسے نظریات و مذاہبات بے سوؤ ثابت ہو کر رہ جاتے ہیں، جو علی العموم علم کے معمولی اور غیر اہم اجزاء نہیں خیال کئے جاتے ہیں، اور اس لئے ہمارے ان خیالات کے خلاف ان لوگوں کو شدید تعصب ہو گا، جو ہماری نہایت جانکاہی کے ساتھ ان نظریات میں مصروف رہے ہیں، اور ان کے مطالعہ میں نہایت عظیم الشان ترقیاں کی ہیں، لیکن با این ہمہ ہم کو امید ہے کہ اور لوگ ہمارے پیش کردہ اصول کی ناپسندیدگی کے لئے اس کو کوئی منصفانہ بنا نہ قرار دیں گے، کہ ان سے مطالعہ کی جائفشیانوں میں تخفیف ہو جاتی ہو، اور علوم انسانی سلسلے سے زیادہ صاف مختصر اور قابل تحصیل بن جاتے ہیں،

۱۳۵- علم تصورات کے متعلق جو کچھ ہم کہنا چاہتے تھے، اس کو ختم کرنے کے بعد، اب ہم کو

اپنی مجوزہ ترتیب کی رو سے ارواح پر بحث کرنی ہے جبکی نسبت انسانی علم شاید اتنا تھیں
 نہیں ہے جتنا عام طور پر خیال کیا جاتا ہے، ماہیت روح سے ہماری نادانیت کی سبب بڑی
 جو دلیل پیش کی جاتی ہے، وہ یہ ہے، کہ ہرکو اس کا کوئی تصور نہیں ہوتا بلکہ اگر اس قسم کے تصور
 کا وجود ہی براہ راست ناممکن ہو، تو پھر اس کو فہم انسانی کا نقص نہ خیال کرنا چاہئے کہ وہ تصور روح
 کا ادراک نہیں کرتی، اور اس تصور کا عدم امکان، اگر میں غلطی نہیں کرتا تو بندہ ۲۷ میں برہانا
 ثابت کیا جا چکا ہے، یہاں صرف اتنا اضافہ کرنا ہو، کہ روح کی نسبت یہ تو ثابت کیا جا چکا ہو کہ
 وہ بس ایک ایسا جوہر یا محل ہے جہاں بے ذہن موجودات یا تصورات پائے جاسکتے ہیں لیکن یہ جوہر
 جو ان تصورات کا ادراک کرتا ہو، یا اسکا محل ہو، اسکا خود کوئی تصور یا تصور کے مانند ہونا بڑا ہتہ
 باطل اور بے معنی ہے،

۱۳۶۔ شاید یہ کہا جائیگا جیسا کہ بعضوں کا وہم ہے، کہ ہمارے اندر ایک ایسے حاسہ کی کمی
 ہے، جو تمام جاہر کے علم کے لئے موزوں ہو، اگر یہ حاسہ ہوتا، تو ہم خود اپنی روح کو بھی اسی طرح جان
 سکتے جس طرح ایک مثلث کو جانتے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ہمارے پاس کوئی اور دنیا حاسہ
 ہوتا، تو ہم اس کے ذریعہ سے صرف کچھ نئے احساسات یا تصورات اور حاصل کر سکتے لیکن مجھ کو یقین ہے
 کہ کوئی شخص اس امر کا اقرار نہ کریگا کہ صحت یا جوہر سے جو کچھ وہ مراد لیتا ہے وہ محض کوئی خاص قسم کا تصور یا
 احساس ہی ہے اسی لئے اگر تمام باتیں اچھی طرح ذہن نشین ہو گئی ہیں تو ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ ضرور اس بنا
 پر اپنے قواسمے عاقلہ کو ناقص ٹھہرانا کہ ان سے ہم کو روح یا جوہر مفکر کا کوئی تصور نہیں حاصل ہوتا، اس سے
 زیادہ عقول بات نہیں ہے کہ ہم ان پر یہ الزام کھین کہ وہ کسی مدورہ بننے کے سمجھنے کے ناقابل ہیں،

۱۳۷۔ اس خیال سے کہ روح کا علم بھی ایک تصور یا احساس کی طرح ہونا چاہئے سیکڑوں
 سال اور بعید از حقیقت نظریات پیدا ہو گئے ہیں اور ماہیت روح کی بابت بے حد تشکیک

پھیل گئی ہے اتنا ہی نہیں، بلکہ یہ تک اغلب ہے کہ اس خیال نے بعض دلوں میں خود اس امر کی نسبت وسوسہ پیدا کر دیا کہ سرے سے جسم کے علاوہ روح کا وجود بھی ہے، کیونکہ دھوڑ بھٹنے سے اس کا تصور تو کوئی ملانہ ہوگا، یہ امر کہ کوئی تصور جو فی نفسہ غیر فاعل ہے اور جسکی ہستی اسکے ادراک سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتی، وہ ایک قائم بالذات جو ہر فاعل کی شبیہ یا تمثال ہو، اسکے ابطال کے لئے اس سے زیادہ کسی شے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی کہ بس ان لفظوں کے معنی پر غور کیا جائے، لیکن شاید تم یہ کہو گے کہ اگرچہ کوئی تصور مفکر، عامل اور قائم بالذات ہونے کی حیثیت سے روح کے مشابہ نہیں ہو سکتا، تاہم بعض دوسری حیثیات سے تو اس کے مانند ہو سکتا ہے اور یہ کچھ ضرور نہیں کہ کوئی شبیہ یا تصور تمام حیثیات سے اصل کے مثل ہو،

۱۳۸۔ میرا جواب یہ ہے کہ اگر یہ مذکورہ حیثیات سے مشابہت نہیں رکھتا، تو پھر یہ ناممکن ہے کہ کسی اور چیز میں مماثل ہو، تم ارادہ، فکر اور ادراک تصورات کی قوتوں کو الگ کر دو، تو پھر کوئی اور چیز نہیں باقی رہ جاتی، جس میں کوئی تصور روح کے مانند ہو سکے، کیونکہ لفظ روح سے ہم صرف وہ چیز مراد لیتے ہیں جو فکر کرتی ہے، ارادہ کرتی ہے اور ادراک کرتی ہے، یہی چیزیں، اور صرف یہی چیزیں اس اصطلاح روح کے مفہوم یعنی کا خمیر ہیں، اسی لئے اگر یہ ناممکن ہے کہ تصور کے ذریعہ سے ان قوتوں کی کسی درجہ تک نمایندگی ہو سکے تو پھر یہ بدیہی ہے کہ روح کا سرے سے کوئی تصور ہی نہیں ہو سکتا

۱۳۹۔ لیکن یہ اعتراض کیا جائے گا کہ اگر لفظ روح نفس، اور جوہر کی دلالت کسی تصور پر نہیں ہے تو پھر یہ الفاظ بالکل بے مفہوم ہیں، اور ان کے اندر سرے سے کوئی معنی نہیں، میرا جواب یہ ہے کہ ان الفاظ کی دلالت ایک حقیقی شے پر ہے، جو تصور ہے، تصور کے مثل، بلکہ وہ ہستی ہے جو تصورات کا ادراک کرتی ہے، اور ان سے استدلال کرتی ہے، اور صاحب ارادہ ہے

میں خود کیا ہوں، یعنی وہ چیز جس کو میں لفظ میں سے تعبیر کرتا ہوں، بس یہی وہ چیز ہے جو روح یا جوہر نفس سے مراد ہے، لیکن اگر میں یہ کہوں کہ میں کچھ نہیں ہوں، یا میں صرف ایک تصور ہوں تو ان تضایا سے زیادہ کوئی شے بد اہم مہمل اور لغو نہ ہوگی، باقی اگر یہ کہا جائے کہ یہ محض ایک لفظی نزاع ہے، اور چونکہ تمام دوسرے اسما کے براہ راست مدلولات علی العموم تصورات بتائے جاتے ہیں، اس لئے کوئی وجہ نہیں بتائی جاسکتی کہ جو چیز نفس یا روح کا مدلول ہے وہ بھی اس کلیہ میں کیوں نہ داخل ہو، میرا جواب یہ ہے کہ ذہن کے تمام مدركات ہیں امر میں شریک ہیں کہ وہ سترتا سر غیر فاعل یا مفعول ہیں، اور ان کا وجود ان کے ادراک ہونے ہی کا نام ہے، بہ خلاف اس کے روح نفس ایک فاعل ہے جس کا وجود یہ نہیں ہو کہ اس کا ادراک ہوتا ہے بلکہ یہ کہ وہ تصورات کا ادراک کرتی ہے، اسی لئے یہ ضروری ہے کہ ہم تصور اور روح کے امتیاز کو قائم رکھیں تاکہ وہ بالکل مختلف اور متباہن الماہیت خبروں میں البتہ اس نہ واقع ہو، دیکھو باب ۴، ۱۴۱، ایک وسیع معہوم میں یہ البتہ کہا جاسکتا ہے کہ ہم کو روح کا تصور (بالکلیہ ایکٹس درک) حاصل ہے یعنی یہ کہ ہم اس لفظ کے معنی سمجھتے ہیں، ورنہ ہم اسکی نسبت نفیاً یا اثباتاً کچھ نہ کہہ سکتے، اس کے علاوہ جو طرح ہم اپنے تصورات کی مدد سے، اس فرض کی بنیاد پر کہ وہ دوسروں کے تصورات کے متساوی ہیں، دوسروں کے تصورات کا ادراک کرتے ہیں، اسی طرح ہم دوسروں کی روح کو بھی خود اپنی روح کے ذریعہ سے جانتے ہیں جو اس معہوم میں دوسری ارواح کا تصور یا شبیہ کہی جاسکتی ہے، اور ہماری روح کو دوسروں کی روح سے وہی نسبت حاصل ہے جو ہماری حس کردہ حرارت یا نیلے پن کو دوسروں کے تصورات حرارت یا نیلگونی سے،

۱۴۱ - سابق الذکر نظر یہ سے یہ لازمی نتیجہ نکلتا ہے کہ روح طبعاً ابدی اور غیر فانی ہو لیکن

قبل اس کے کہ ہم اس نتیجہ کو ثابت کرنے کی کوشش کریں یہ مناسب ہے کہ اس کے معنی کی توضیح کر دیں یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ جو لوگ روح کی ابدیت طبعی کے معنی میں ان کا یہ خیال ہے، کہ یہ قطعاً قابل فنا ہے، یہاں تک کہ وہ نامحدود القوی خلاق بھی نہیں فنا کر سکتا، جس نے اس کو ابتدا و ہستی بخشتی ہے بلکہ منشاء صرف یہ ہے کہ فطرت یا حرکت کے معمولی قوانین سے اس کا انحلال یا فساد نہیں ممکن ہے، البتہ جو لوگ اس کو صرف ایک طرح کا لطیف، ذی حیات شعلہ قرار دیتے ہیں یا حیوانی روح کے مثل جانتے ہیں، وہ بے شک جسم کی طرح اس کی فنایت و فساد کے بھی قابل ہیں کیونکہ ایک ایسی شے سے زیادہ کس چیز کی بربادی آسان ہو سکتی ہے جس کے لئے یہ نامکن ہو، کہ اس محل کی بربادی کے بعد باقی رہے جس کے ساتھ قائم ہے، اور یہ سمجھ کر کہ یہ خیال مذہب و اخلاق کے زہریلے اثرات کے لئے تیر بہدت تر یاق ہے نوع انسانی کا ایک بدترین طبقہ نہایت حرص و شوق کے ساتھ اس سے بغلیہ ہو گیا ہے، اور بے انتہا اس کو محبوب رکھتا ہے، لیکن یہ پوری طرح واضح کیا جا چکا ہے کہ اجسام خواہ وہ کسی ہیئت اور بناوٹ کے ہوں ان کی حقیقت، الفعالی تصورات سے زیادہ نہیں، جبکہ وجود صرف ذہن میں ہے، اور یہ ذہن ان سے اس سے زیادہ بعید اور متبائن ہے جتنی تاریکی روشنی سے ہے، ہم یہ ثابت کر چکے ہیں کہ روح ناقابل انقسام، غیر مادی، اور ممتد ہے، اور اسی لئے لازمی ناقابل فساد بھی ہے، اس سے زائد کوئی شے و جسم اور روش نہیں ہو سکتی کہ حرکات، تغیرات، انحطاط اور فساد جن کو ہر ساعت ہم اجسام طبعی برطاری ہوتے دیکھتے ہیں (اور یہی وہ چیز ہے جس کو ہم نظام فطرت سے تعبیر کرتے ہیں، ان کے لئے ممکن ہی نہیں کہ ایک فاعل، بسیط، غیر مرکب جو ہر برآز کر سکیں لہذا ایسی ہستی فطرت کے معمولی قوانین کے فنا کے نہیں فنا ہو سکتی، یعنی انسان کی روح فطرتاً ناقابل فنا یا ابدی ہے،

۱۴۲ اتنا کہنے کے بعد میں خیال کرتا ہوں کہ یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ ہماری روح کا علم اس طریقہ سے نہیں ہو سکتا، جیسے بے حس نفع چیزوں کا یا تصورات کا ہوتا ہے روح اور تصورات اس قدر دو کلیتہ متضاد چیزیں ہیں، کہ جب ہم یہ کہیں کہ وہ موجود ہیں، ان کا علم ہوتا ہے وغیرہ، ذالک تو یہ ہرگز نہ سمجھنا چاہئے کہ یہ الفاظ کسی ایسی شے پر دلالت کر رہے ہیں، جو دونوں کی ماہیت میں مشترک ہے، ان دونوں میں کوئی چیز بھی مشترک یا یکساں نہیں ہے، اور یہ توقع کہ ہم اپنی قوتوں میں کسی قسم کی تزیید یا توسیع سے، روح کو اسی طرح جاننے کے قابل ہو سکتے ہیں جس طرح مثلث کو جانتے ہیں، یہ اتنی مہمل بات ہے، جیسے ہم یہ امید کریں، کہ آواز کو دیکھ سکتے ہیں، اس میں اس لئے بار بار اس قدر زور دیتا ہوں، کہ میرا خیال ہے، کہ یہ بہت سے مہمات مسائل کے صاف کرنے اور ماہیت روح سے متعلق بعض نہایت خطرناک غلطیوں سے محفوظ رکھنے میں بہت سودمند اور اہم ثابت ہو گا (میں خیال کرتا ہوں کہ صحت کی پوری پابندی کے ساتھ یہ نہیں کہا جاسکتا، کہ ہم کو کسی فاعل مستی یا نفس کسی فعل کا تصور ہوتا ہے، البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہم کو ان کا درک ہو جاتا ہے، مجھ کو اپنے ذہن اور اس کے افعال کا ایک قسم کا علم یا درک ہے، صرف اس حد تک میں یہ جانتا یا سمجھتا ہوں کہ ان فطرتوں سے کیا مراد ہے، میں کیا جانتا ہوں اس میں یہی کہ ایک قسم کا درک رکھتا ہوں، اگر لوگ تصور اور ادراک کی اصطلاحات کو ایک دوسرے کی جگہ سمجھ کر، تو میں یہ نہ کہوں گا کہ ایسا نہیں کیا جاسکتا، لیکن صنفی اور صحت کے لئے یہ زیادہ مفید اور مناسب ہو گا، کہ جو چیزیں باہم بالکل متضاد ہیں ان کے ناموں میں بھی امتیاز قائم رکھا جائے یہ امر بھی قابلِ لحاظ ہے، کہ انشا کی ماہی نسبتوں اور علاقوں کے علم کے لئے بھی جن میں خود افعال نفس بھی حس ہیں، تصور کی جگہ درک کا لفظ استعمال کرنا صحیح تر ہے، لیکن اگر موجودہ زمانہ میں

۱۴۳ قوس میں کی عبارت مصنف نے دوسرے ایڈیشن میں بڑھائی ہے، دیکھو بند ۸۹، اور اس پرنٹ نوٹ،

یہ چل گیا ہے، کہ لفظ تصور نفوس، علائق، اور افعال سب کے لئے عام ہو گیا ہو تو صرف ایک لفظی بحث رہ جاتی ہے)

۱۴۳ اتنا اور اضافہ کر دینا بیجا نہ ہو گا، کہ جن علوم کا خصوصیت کے ساتھ روحی مباحث سے تعلق ہے، ان کے پیچیدہ اور تاریک بنانے میں تصورات مجردہ کا کچھ کم حصہ نہیں ہے لوگوں نے خیال کیا، کہ ذہن کے افعال اور قوتوں کا مجرد طور پر ادراک ہو سکتا ہے اور یہ کہ ان کو خود ذہن یا روح اور اپنے محسوس و اثرات سے جدا کیا جاسکتا ہے، اس خیال کا نتیجہ یہ ہوا، کہ بہت سی مہم اور تاریک اصطلاحات جنکے مدلولات اور ادراکات مجردہ سمجھے جاتے ہیں، الہیات اور اخلاقیات میں جنسل ہو گئی ہیں، اور ان کی بدولت علما دین باہم بے حد اختلافات اور مناقشات پھیل گئے ہیں

۱۴۴۔ لیکن روح کی ماہیت اور اس کے افعال کی نسبت منازعات آفرینی میں کسی شے کا اتنا حصہ نہیں ہے، جتنا ان اصطلاحات کے استعمال کا جو تصورات محسوسہ سے مستعار لیکر ان پر چسپان کر دیئے گئے ہیں ارادہ کی بابت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ روح کی حرکت ہے اس سے یہ اعتقاد پیدا ہو جاتا ہے کہ روح ایک طرح کا گویا متحرک گیند ہے جس میں حماس کی ٹھوکر اور مدافعت سے اسی طرح حرکت پیدا ہوتی ہے جس طرح معمولی گیند میں ریکیٹ کی ضرب سے پھر اسی سے ایسی بے انتہا تعزین اور غلطیاں پھوٹ نکلتی ہیں جو اپنے نتائج کے لحاظ سے اخلاق کے لئے نہایت خطرناک ثابت ہوتی ہیں لیکن مجھ کو ذرا بھی شک نہیں، کہ اگر فلاسفہ صرف اتنا کریں کہ بعض مقبول عام تعصبات سے دست بردار ہو کر محض اپنے معنی پر دیہان رکھیں تو یہ تمام کوڑا نہایت آسانی سے صاف ہو سکتا ہے، اور حقیقت کا صاف ستھرا مستوی اور ہموار چہرہ بے نقاب ہو جائے گا،

۱۲۵ - جو کچھ کہا جا چکا ہے، اس سے یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ اپنے علاوہ دوسری روئے کے وجود کا علم ہم کو صرف ان کے افعال اور ان تصورات کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے جو وہ ہمارے اندر متبع کرتی ہیں، جبکہ بہت سے حرکات، تغیرات، اور مرکبات تصورات کا احساس ہوتا ہے جن سے یہ پتہ لگتا ہے کہ میرے ہی جیسے اور بھی خاص خاص جزئی فاعل موجود ہیں جو ان چیزوں کی تخلیق میں شریک اور متداخل ہیں، لہذا دوسری روئے کا جبکہ جو علم ہے، وہ براہ راست نہیں ہے، جیسا کہ خود اپنے تصورات کا ہوتا ہے، بلکہ ان تصورات کی وساطت پر ہی ہو سکتا ہے۔
 میں چینیٹ اثرات یا علامات متلازمہ کے اپنے علاوہ دوسرے عوامل یا ارواح کی جانب منسوب کرتا ہوں۔

۱۲۶ - اگرچہ بعض ایسی چیزیں ہیں، جو ہم کو اس امر کا یقین دلاتی ہیں کہ انکی آفرینش میں انسانی عوامل کا ہاتھ ہے، یا میں ہمہ یہ ہر شخص کے لئے بدیہی ہے، کہ وہ چیزیں جبکہ مصنوعات فطرت سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جو ہمارے تصورات اور احساسات کا بہت بڑا حصہ ہیں، وہ نہ انسانی ارادوں کی آفریدہ ہیں، اور نہ ان کے ماتحت، اس لئے ماننا ٹیڑھا ہے، کہ کوئی اور روح موجود ہے جو انکی علت ہے، کیونکہ انکا بذات خود موجود ہونا صرف کی تناقض ہی (دیکھو صفحہ ۲۹) لیکن اگر ہم طبعی چیزوں کی باقاعدگی، ترتیب اور تسلسل پر غور کریں اور آفرینش کی بڑی بڑی اشیاء کی حیرت انگیز مہر حسن اور کمال، اور چھوٹی چھوٹی چیزوں کی صنایع پر خیال کریں، ساتھ ہی اس مجموعہ کے باہمی بے تلفیت نسق و نظم کو سامنے رکھیں، بلکہ ان سب بڑھکر لذت و دلم کے وہ قوانین اور حیوانات کے و طبعی میلانات یا احساسات اور اشتہات و جذبات ہیں جنکی کبھی کا حقہ تالیف نہیں ہو سکتی میں کہتا ہوں کہ اگر ہم ان سب چیزوں پر نظر کریں اور ہاتھ ہی واحد ازل، بے انتہا حکیم، مہربان، اوکمال وغیرہ ضائع کے معنی اور مفہوم پر توجہ

کریں، تو ہلکو نہایت روشن طور پر معلوم ہو گا، کہ ان کا تعلق اسی مذکورہ بالا روح سے ہے جو ہر جگہ کار فرما ہے، اور جس سے تمام چیزیں موجود ہیں۔

۱۴۶۔ بس اس سے یہ واضح ہو گیا کہ خدا کا علم بھی ہلکواسی طرح قطعی اور براہ راست طور

پر ہوتا ہے، جس طرح اپنے ماسوا کسی اور ذہن یا روح کا علم، بلکہ ہم یہاں تک دعویٰ کر سکتے ہیں کہ آدمیوں کے وجود سے بہت زیادہ روشن اور بدیہی طور پر ہلکوا خدا کے وجود کا ادراک ہوتا ہے، کیونکہ فطرت کے اثرات و مصنوعات تعدا دین ان اثرات سے بے انتہا زیادہ اور قابلِ لحاظ ہیں جو عوالم انسانی کی جانب منسوب کئے جاتے ہیں، بلکہ کوئی ایک نشانی اور علامت بھی ایسی نہیں ہے جو خود انسان کے یا اس کے آفریدہ اثر کے وجود پر دلالت کرتی ہو اور ساتھ ہی بہت زیادہ قوت کے ساتھ، اس روح کی ہستی کا اذعان نہ دلاتی ہو، جو خلاق فطرت ہے، کیونکہ یہ معلوم ہے کہ دوسروں کو متاثر کرنے کے لئے ارادہ انسانی کے پاس محض اپنے اعضا و جسمانی کی تحریک کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں، باقی یہ بات کہ اس جسمانی حرکت سے دوسرے کے ذہن میں کوئی تصور پیدا ہو، یہ تمام تر اس خلاق کے ارادہ پر موقوف ہے، لہذا تنہا وہی ایک ذات ہے، جو اپنے کل قدرت سے تمام چیزوں کو پابند کر کے مختلف روحوں کے مابین وہ رشتہ قائم رکھتی ہے، جسکی مدد سے وہ ایک دوسرے کے وجود کا علم حاصل کرتی ہیں، ایکس بائینہ یہ حقیقی روشنی جو ہر چیز کو اجاگر کرتی ہے، خود غیر مرئی ہے۔

۱۴۸۔ ایک ناممجھ گردہ کا یہ کہنا، کہ وہ خدا کو دیکھ نہیں سکتے، محض ایک عام فریب دعویٰ

معلوم ہوتا ہے، وہ کہتے ہیں، کہ اگر ہم اسکو اسی طرح دیکھ سکتے، جس طرح انسان کو دیکھتے ہیں، تو ہم آپس آپ ایمان لاتے، کہ وہ موجود ہے، اور اس ایمان کے بعد لازماً اس کے اوامر کے آگے سر بھی جھکا دیتے، لیکن انفس و حسرت کے ساتھ کہتا پڑتا ہے کہ ہلکوا صرف اپنی آنکھیں کھولنے

کی ضرورت ہے جس کے بعد ہم اس تمام عالم کے حکم الحاکمین کو اس سے بہت زیادہ
 میں اور روشن طور پر دیکھ سکتے ہیں، جس طرح اپنے بھنوں کو دیکھتے ہیں، میرا منشا نہیں کہ خدا
 کو بلا واسطہ اور براہ راست دیکھتے ہیں (جیسا کہ بعض لوگ مدعی ہیں) یا یہ کہ جسمی چیزوں کو بذات
 خود نہیں دیکھتے، بلکہ ان چیزوں کی رویت کے توسط سے جو خدا کی ذات کے اندر ان جسمانی شیا
 کی نمائندگی کرتی ہیں، کیونکہ مجھ کو اعتراف کرنا چاہئے کہ یہ میرے لئے بالکل ناقابل فہم ہے، میں
 اپنے معنی کی خود تفسیر کرتا ہوں کسی انسانی روح یا ذات کا علم جس سے نہیں ہوتا کیونکہ یہ
 کوئی تصور نہیں ہے، اس لئے جب ہم کسی آدمی کا رنگ، قد، شکل، حرکات دیکھتے ہیں تو ہم دراصل
 صرف ان خاص خاص احساسات اور تصورات کا ادراک کرتے ہیں، جو خود ہمارے ذہن میں
 اس وقت پیدا ہوتے ہیں، اور چونکہ یہ تصورات تفوق اور ممتاز مجموعہ کی صورت میں الگ الگ
 نظر آتے ہیں جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ہماری جیسی اور بھی بہت سی محدود و مخلوق ردون کا وجود
 ہے، لہذا اس سے صاف ہے کہ اگر انسان سے مراد ایسی ذات ہے جو ہماری طرح زندہ ہے حرکت
 کرتی ہے، احساس کرتی ہے اور سوچتی ہے تو ہم خود کسی انسان کو نہیں دیکھتے، بلکہ صرف ایک
 ایسے خاص مجموعہ تصورات کو، جو ہم کو یہ سمجھنے پر آمادہ کرتا ہے کہ ہماری جیسا کوئی اور سبدر فکر و
 حرکت ہے جسکی یہ خاص مجموعہ تصورات نمائندگی کر رہا ہے، اور جو اس کے ساتھ ہے، اور اسی
 طریقہ سے ہم خدا کو بھی دیکھتے ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ جہاں ایک محدود اور مختصر مجموعہ تصورات
 ایک جزئی ذہن انسانی برداشت کرتا ہے، وہاں چونکہ ہر وہ چیز جسکو ہم دیکھتے سنتے محسوس کرتے
 یا کسی اور طرح حس سے معلوم کرتے ہیں، وہ خدا کی قدرت کی بالکل اسی طرح نشتانی یا اثر جس طرح
 ملے بیٹے براہ کرام رہے، جو کہتا ہے کہ ہم اس عالم مادی کا براہ راست تصور ادراک نہیں کر سکتے، ہم مادی یا حاجی
 موجودات کو صرف خدا کے اندر دیکھ سکتے ہیں،

وہ احساس جو انسان کے حرکات سے پیدا ہوتا ہے، خود ان حرکات کی نشانی یا علامت ہوتا ہے، اس لئے جس طرف ہم اپنی نظر دوڑاتے ہیں، تو ہم ہر وقت اور ہر جگہ آلمیست کی بات بینہ کا مشاہدہ کرتے ہیں،

۱۳۹۔ اس لکچر کے حوالہ سے کہ جس میں ذرا بھی فکر و تامل کا مادہ ہے، اس کے لئے خدا یا ایک ایسی روح کے وجود سے زیادہ کوئی شے بدیہی نہیں ہو سکتی، جو ہمارے اذہان کے لئے اس درجہ مانوس ہے، کیونکہ وہی ان کے اندر تمام گوناگون تصورات یا احساسات کو پیدا کرتی رہتی ہے، جو ہم کو برابر ہر ان متاثر کرتے رہتے ہیں، اور جن کے ہم قطعاً اور کلیتہً تحت ہیں، خلاصہ یہ کہ جو ہماری زندگی حرکت اور ہستی کا خیر ہیں، ایک ایسی حقیقت کبریٰ کا انکشاف جو ذہن سے اس قدر نزدیک ہے، صرف محدود و سبب عقلوں سے محدود رہنا انسان کی سفاہت و بے توجہی کی نہایت افسوسناک مثال ہے، کہ وہ باوجود اتنے نمایان مظاہر، آلمیست سے گہرے ہونے کے بھی ان سے اس درجہ کم متاثر ہے کہ گویا روشنی کی بہت نیچے آنکھوں کو خبر نہ کر دیا ہے،

۱۵۰۔ لیکن تم یہ کہو گے، کہ تو پھر کیا فطری چیزوں کی آفرینش میں خود فطرت کا سرے سے کوئی حصہ ہی نہیں، اور ان سب کو براہ راست اور کلیتہً خدا ہی کے فعل کی جانب منسوب کر دینا چاہئے، میرا جواب یہ ہے کہ اگر فطرت سے صرف ان اثرات یا احساسات کا مرئی سلسلہ مراد ہے، جو خاص خاص بندے ہوئے قوانین کے مطابق ہمارے ذہن پر منطبع یا مقرر ہوتے ہیں، تو ظاہر ہے کہ فطرت اس معنی میں سرے سے کوئی نئی شے نہیں خلق کر سکتی، باقی اگر فطرت سے کوئی ایسی ہستی مراد ہے جو خدا، قوانین فطرت اور مدارکات حسی سب سے متاثر اور جدا گانہ ہے تو مجھ کو اعتراض کرنا چاہئے کہ یہ لفظ میرے لئے ایک مہمل آواز ہے جس میں کوئی معنی نہیں۔

فطرت کا یہ مفہوم قدیم زمانہ کے ان بے دینوں کا پھیلایا ہوا ایک دہم باطل جو خدا کے نام پر کمال اور اسکی ہمہ جانی کے صحیح اور کات نہیں رکھتے تھے، لیکن بہت زیادہ حیرت انگیز امر یہ ہے کہ اس دہم میں عیسائی گرفتار ہوں، جو کتاب مقدس پر ایمان کے مدعی ہیں جس میں تمام وہ اثرات براہ راست خدا کے یقین کی جانب منسوب کئے گئے ہیں جن کو یہ بے دین فلاسفہ فطرت کے حوالہ کرنے کے عادی ہیں، "وہ زمین کی سرحدوں سے بھار اٹھاتا ہے، وہ بیٹھ کے ساتھ بجلی کو بھی بناتا ہے اور ہوا کو اپنے خزانوں سے نکالتا ہے، درکھو یہاں باب آیت ۱۷، وہ موت کی پرچھا پن کو صبح کر دیتا، اور دن کو اندھیری رات کر دیتا ہے" (دیکھو سموس باب آیت ۱۷) وہ زمین کا حال دیکھتا ہے، اور وہ اس کے بیہوشوں سے نرم کرتا ہے، وہ اسکی روئیدگی میں برکت بخشتا ہے اور اپنے لطف سے سال کو تاج بختتا ہے، چنانچہ چراگاہیں گلوں میں ہیں اور نشیبیے سے ڈھلکے ہیں (دیکھو زبور باب ۱۲۴)، لیکن باوجود اس کے کہ کتاب مقدس کی یہی عام اور ستم زبان ہے، پھر بھی ہمیں معلوم، ہم یہ یقین کرنے سے کیوں بھاگتے ہیں، کہ ہمارے تمام احوال و معاملات میں براہ راست خدا کا ہاتھ ہے، اور یہ نہایت ذوق و شوق سے فرض کر لیتے ہیں کہ وہ خود نہایت دور فیصلہ پر ہے، اور اپنی جگہ ایک کوروبے جس نائب کو مقرر کر دیا ہے یا جو یکہ (اگر ہم ہینٹ پال کی تصدیق کریں) تو ہم میں سے کسی سے بھی نہیں ۱۵۱۔ مجھ کو معلوم ہے کہ یہ اعتراض کیا جائیگا کہ قدرتی چیزوں کی پیدائش میں جن آہستہ تدریجی اور پیچیدہ طریقوں سے مشاہدہ ہوتا ہے، اس سے یہ نہیں سمجھ میں آتا کہ قادر مطلق فعل کا ہاتھ اگلی براہ راست علت ہو اس کے علاوہ خیمت و غطر ناکھانہ نور دن کا وجود ناقصی و لا دیتن بچلون کا کلی ہی کی حالت میں مرجانا، محرائی مقامات میں بارش کا

۱۵۱۔ یہ تمام اقتدا سے لینیہ اردو کتاب مقدس سے نقل کر دیئے گئے ہیں،

ہونا انسان کی زندگی کے گونا گون مصائب و آلام اور اسی قسب کی بہت سی چیزیں اس امر کے کثیر التعداد دلائل ہیں کہ یہ سارا کارخانہ فطرت کسی بے انتہا حکمت اور فضل والی قوت کا براہ راست نہ آفریدہ ہے، اور نہ اسکی نگرانی میں ہے لیکن اس اعتراض کا جواب ایک کافی اور معقول حد تک بند ۶۲ سے واضح ہے، کیونکہ یہ بالکل عیان ہے کہ سادہ و صاف عالمگیر قوانین کی انتہی میں، اور مستحکم و مضبوط طریقہ کے ساتھ کام کرنے کے لئے مذکورہ بالا اصول فطرت کی پابندی قطعاً ناگزیر تھی جس سے خدا کی حکمت اور فضل دونوں کا ثبوت ملتا ہے، اس زبردست مشین فطرت کی چمکتی ایجاد کچھ ایسی واقع ہوئی ہے کہ مابوجود اس کے اسکی حرکات اور تبدیلیوں حوادث ہمارے حواس پر ہر وقت ضرب لگاتے رہتے ہیں پھر بھی خود وہ ہاتھ جو اس پوری مشین کا محرک و گوشت و خون کے انسانوں کے لئے متعادل حس ہے، (یعنی ہر نے کہا ہے) ”بقینا“ تو ہی وہ خدا ہے جو اپنے کو چھپاتا ہے“ (دیکھو لیسیا بائبل آیت ۱) لیکن گو کہ رب العالمین اپنے کو ان مادہ پرستیوں اور کابل الوجودوں کی آنکھوں سے پنهان رکھتا ہے، جو غور و فکر کی ذرا بھی زحمت نہیں گوارا کرتے، تاہم ایک بے تعصب اور متبادل ذہن کے لئے کوئی شے اتنی زیادہ روشن نہیں ہو سکتی، جتنا اس حکیم مطلق روح کا بے محابا وجود جو سارے نظام ہستی کو ترتیب تنظیم اور تقویم بخشتا ہے، جو کچھ ہم کسی دوسرے موقع پر کہہ چکے ہیں، اس سے یہ بالکل صاف ہے کہ احوال زندگی میں ہماری رہنمائی اور اسرار قدرت تک رسائی کے لئے عالمگیر اور مقررہ قوانین کے مطابق عالم کو چیلانا، اس قدر ضروری تھا کہ بغیر اس کے ذہن کی ساری بلند پروازیوں اور تمام انسانی عقل و تدبیر کسی مقصد کے کام نہ آ سکتی، بلکہ ذہن کی ان تمام موجودہ قوتوں اور طاقتوں ہونا ہی نامکن ہو جاتا۔ دیکھو بند ۳۱۔ لہذا تنہا یہی ایک بات ان تمام حزنی و زحمتوں کو یکسر

کم وزن کر دیتی ہے، جو کائنات کے موجودہ نظام عمل سے پیدا ہوتی ہیں،
 ۱۵۲، لیکن ان تمام باتوں کے علاوہ ہم کو یہ بھی سمجھنا چاہئے کہ فطرت کے خود یہ بھل
 و عیوب بھی بے سود نہیں ہیں، کیونکہ یہ ایک طرح کے خوش گوار تنوع اور جدت کا کام
 دیتے ہیں اور لغتہ اجزاء آفرینش کے حسن کو دوبالا کر دیتے ہیں، بالکل اسی طرح جیسے
 تصویر میں سیاہی یا تیرگی اس کے روشن اور منور حصوں کو اور زیادہ اجاگر کر دیتی ہے
 اسی طرح یہ جانچ لینا بھی بہتر ہوگا کہ لطفہ آفرین کی اصاحت، اور حیوانات و نباتات کی
 اتنی پوری عمر تک پہنچنے سے پہلے اتفاقی بربادی سے خالق فطرت پر بے بصیرتی کا الزام
 دھرنا کہیں ہماری اس عصبيت کا نتیجہ تو نہیں ہے، جو ناتوان و کفایت شعار انسان کے
 طریق کار کے ذہن نشین ہو جانے سے پیدا ہو گئی ہے، انسان کے لئے بیشک
 ان چیزوں کے صرف استعمال میں ایک معتدل اور کفایت شعارانہ انتظام
 و انشمندی خیال کیا جائے گا جن کو وہ بلا شدید جدوجہد کے نہیں پیدا کر سکتا لیکن ہرگز
 ہرگز نہ وہم کرنا چاہئے کہ اس خالق اکبر کو حیوانات یا نباتات کی فوق الفہم اور بے اتہاس
 نازک و دقیق مشین کے خلق کرنے میں اس سے ذرہ بھر بھی زیادہ رحمت یا تکلیف پیش آتی
 ہے جتنی ایک سنگریزے کے پیدا کرنے میں، کیونکہ کوئی چیز اس سے زیادہ بڑی نہیں ہے
 کہ ایک قادر ذات، بلا تفریق ہر شے کو محض ایک کن یا اشارہ مشیت سے پیدا کر سکتی
 ہے اس لئے یہ بالکل صاف ہے کہ قدرتی چیزوں کی گونا گونی یا بہتات کو ان کے خالق
 کی کمزوری یا اسراف سے نہ تعبیر کرنا چاہئے بلکہ ان چیزوں کو اس کی قدرت کی وسعت
 و ہمہ گیری کی ایک حجت جانتا چاہئے،

۱۵۳۔ رہ کلفت والہم کی آمیزش کا سوال جو ہمیشہ دنیا میں فطرت کے قوانین

اور ناقص و محدود روحوں کے اعمال کے ساتھ لگی رہتی ہے، تو یہ موجودہ حالات کے لحاظ سے ہماری بھلائی کے لئے قطعاً ناگزیر ہے، علاوہ بریں ہماری تنگ نظری کا بھی تصور ہے جسکی مثال یہ ہے کہ ہم کسی ایک جزئی رنج و تکلیف کا تصور اپنے ذہن میں لیتے ہیں اور اس کو مطلق شر قرار دے لیتے ہیں، حالانکہ اگر ہم اپنی نظر کو اتنا وسیع کر لیں کہ چیزوں کے مختلف مقاصد باہمی علائق اور وابستگیوں کا پوری طرح احاطہ کر لیں، اور یہ کہ کن مواقع پر نسبتوں سے لذت و اطمینان سے متاثر ہوتے ہیں ساتھ ہی یہ کہ انسانی آزادی کی بہت اور اس دنیا میں ہماری تخلیق کا منشا کیا ہے، تو ہم کو اس اعتراف پر مجبور ہونا پڑیگا کہ جو جزئی چیزیں بجائے خود شر نظر آتی ہیں، وہ جب تمام نظام موجودات کے ساتھ وابستہ کر کے دیکھی جائیں تو فی نفسہ خیر ہیں،

۱۵۴۔ جو کچھ کہا گیا ہے، اس سے ہر فہمیدہ آدمی پر یہ واضح ہو جائے گا کہ دنیا میں حایانِ الحاد یا بالوئی، بد دینی کا وجود صرف ذہن کی وسعت و توجہ کی کمی اور نقص کی وجہ سے ہے جو خدا و نامہ نفوس بے شک خدا کے کاموں کا مذاق اڑا سکتے ہیں، کیونکہ وہ ان کی خوبی اور نسیق کے سمجھنے سے عاری ہیں، یا اسکی زحمت ہی نہیں گوارا کرتے، لیکن جو لوگ کچھ بھی، جبابہ الفہم اور وسیع ایجنال ہیں، ساتھ ہی سوچنے سمجھنے کے بھی عادی ہیں، وہ حکمت و فضل کی ان الہی نشانیوں کے حق ستائش کو کبھی پوری طرح نہیں ادا کر سکتے، جنگی چمک اعندال فطرت کے ہر ذرہ میں موجود ہیں، لیکن ایسی صداقت عالم میں کہاں ہو سکتی ہے جو ہمیں پر ایسی تیز روشنی ڈالے کہ باوجود بے توجہی اور دانستہ نظر پوشی کے بھی آدمی کم از کم اسکو پوری طرح لے لیں اور اسکو مافی المراد ہے، جو خیر و شر کی دو متقابل ازلی روحانی طاقتیں یا ہستیان تسلیم کرنا ہے جس کو نور ظلمت سے تعبیر کرتا ہے، اس کا زمانہ غالباً تیسری صدی عیسوی ہے، اس کو بہت سے لوگ مغیر مانتے ہیں،

دیکھنے سے نہ بچ سکے؛ لہذا انسانی آبادی کا وہ سوا و اعظم جو شب و روز صرف کاروبار یا دنیا
اندوزیوں میں پھنسا رہتا ہے، اور اپنی چشم بصیرت کو شاد ہی کھولنے کا عادی ہے اگر وجود
خدا کی نسبت یقین و اذعان کی وہ روشنی نہ رکھتا ہو جس کی ایک ذمی عقل مخلوق سے توقع
کی جاسکتی تھی، تو کیا یہ کچھ بھی تعجب کی بات ہے؟

۱۵۵۔ آنکھوں پر غفلت کے پردے ڈال لینے کے بعد ایسی بدیہی اور عظیم حقیقت کا نظارہ
سے اوجھل ہو جانا تعجب انگیز نہیں ہے بلکہ تعجب انگیز دراصل انسان کی یہ نادانی ہے، کہ اُس نے
غفلت کے پردوں سے اپنی آنکھوں کو بند کر رکھا ہے، اور مجھ کو خوف ہے کہ بہت سے اعلیٰ قابلیت
اور فرصت والے لوگ جو عیسائی ممالک میں بستے ہیں، محض اپنی بے پرواہی اور خطرناک
غفلت شعاری کی بدولت، اسحاق میں ڈوب گئے ہیں، وہ یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا ہی نہیں، بلکہ صرف
یہ کہ ان کے پاس اسکے ہونیکا کوئی اطمینان بخش ثبوت نہیں ہے، کیونکہ یہ تو محض ناممکن ہے
کہ کوئی شخص اُس کا مطلق ہستی کی ہمد جانی، قدوسیت، اور عدالت سے پوری طرح متاثر اور
منہ ہونے کے بعد اسکے قوانین کی بے باکانہ تنک اور بے احترامی پر اُتر رہے، لہذا ممکن نہ
ہے پر نہایت جدوجہد سے غور و تامل کرنا چاہئے، تاکہ اس بات کا ایک غیر مستحبہ اذعان حاصل ہو سکے
کہ خداوندِ عالم کی آنکھیں ہر نیکی اور بدی کو دیکھ رہی ہیں، وہ ہمارے ساتھ ہی اور جہاں ہم
جاتے ہیں ہماری نگرانی کرتا ہی، اور کھانے کے لئے روٹی اور پہننے کے لئے کپڑا دیتا ہے، اور یہ کہ
وہ ہمارے سویڈر قلب تک کے خیالات باخبر اور آگاہ ہے، خلاصہ یہ کہ ہم سرتاسر اور براہِ راست اُس
وابستہ ہیں، ان حقائقِ غلطیہ کے صحیح اور روشن علم کا نام فروع نتیجہ یہ ہوگا کہ ہمارے قلوب ایک ایسی
پر مہیت تہہ اور مقدس خوف سے لبریز ہو جائیں گے جو نیکی و کارمی کے لئے قوی ترین محرک
اور رہنما، اور بدکاری کے خلاف بہترین نگہبان ہے،

۱۵۶۔ کیونکہ بالآخر جو چیز ہمارے مطالعہ میں سب پر مقدم ہے وہ خدا اور اپنے فرض کا علم ہے جسکی ترقی اور تحقیق میری محنتوں کا اصلی مقصود حاصل ہے، لہذا جو کچھ میں نے کہا ہے اگر اس سے اپنے قارئین کے دل میں خدا کی موجودیت کا ایک مقدس احساس نہ پیدا کر سکوں تو میں اپنی ان ساری جان کا ہیون کو سرتاپا رانگیگاں اور بے اثر خیال کروں گا، اور ان لاکھوں مباحث کا کذب یا بطلان واضح ہو چکنے کے بعد جو علما کا مخصوص مسئلہ ہیں، اب یہ بہتر ہے کہ ان کو عزت و احترام کے طاق نسیان کے حوالہ کر کے صحیفہ الہی کی نجات بخش صدقوں پر ایماں لاویں، جبکہ علم اور جہیز عمل انسانیت کا انتہائی کمال ہے،

تمام شد

مصطلحات

نمبر	انگریزی اصطلاح	اردو اصطلاح	تشریح
۱	Abstract	مجرد	
۲	Abstraction	تجريد	
۳	Absolute	مطلق	
۴	atom	سالمہ	
۵	aposteriori	اکتسابی حصولی	اصل میں یہ دونوں منطق کی اصطلاحیں ہیں،
۶	apriori	ذہنی انحصاری، قیاسی	جس میں انتقائی اور قیاسی استعمال کرنا چاہئے
			باقی نفسیات والیات میں کہیں حصولی و حضوری
			مناسب ہوتا ہے، اور کہیں اکتسابی و بدیہی،
			اعراض یا کیفیات کے مفہوم میں اس لفظ کا استعمال
			عقلی جو اس سے مراد صرف وہ صفات ہوتے ہیں جو
			کسی شے کی ماہیت میں داخل ہیں، جیسے امتداد
			مادہ کی صفت ہے و اشیاء کا لفظ زیادہ مناسب
۸	accident	عرض	
۹	Antipodes	تحت الارضی	دیکھو مبادی علم انسانی صفحہ ۲۴، فٹ نوٹ،
۱۰	archtype	اصل	نقل یا نمونہ کا مقابل و متضاد،

تشبہ	Analogy	۱۱
لا الی نہایت	Adinfinitum	۱۲
ارتلاقات (ذہنی)	Associations	۱۳
روح فاعل برکے اس خدام را دلیتا ہے کہ اس کے نزدیک صفت علم ہے صرف اسی میں ہے	Active mind	۱۴
کون	Being	۱۵
تکون	Becoming	۱۶
تعل	Conception	۱۷
اس کے مفہوم کا امتیازی جز کلیت ہے جزئیات کے ادراک کو تعل نہ کہنا چاہئے		
جو جسمی	Corporeal Substance	۱۸
یہ اکثر خلا یا Cells کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے	Corpuscles	۱۹
جہا آت		
دقوت	Cognition	۲۰
تعلیل	Causation	۲۱
تشریک ازلیت	Co eternal	۲۲
یہ دو نقطہ علی الترتیب فنا و بقا کے مفہوم میں مستعمل ہیں مادہ کیلئے فساد و مادہ اور استمرار مادہ	Corruption	۲۳
فساد		
استمرار	Conservation	۲۴
امعان	Cogitation	۲۵
دیکھ قرطی نورط صفحہ ۱۱ کتاب ہذا	Centrifugal force	۲۶
قوت مرکز گریز		
قوت مرکز جو	Centripetal force	۲۷

مقابل استقرا	استباط، قیاس	<i>Deduction</i>	۲۸
وہ استدلال جسکے مقدمات بدیہی ہوں	احتجاج	<i>Demonstration</i>	۲۹
	برہانی	<i>Demonstrative</i>	۳۰
	الہی	<i>Divine</i>	۳۱
فلسفین اسکا استعمال زمان کے لئے مخصوص ہو، بلکہ کہنا چاہئے کہ اسکی حقیقت میں دخل ہو	مردر	<i>Duration</i>	۳۲
	تسمیہ	<i>Denomination</i>	۳۳
	اعلال	<i>Devolution</i>	۳۴
وہ نظریہ جو یہ بول کر رہا ہے کہ کسی ذاتی کائنات کے تمام اجزاء کو بالآخر کسی نہ کسی آخری عرض و غایت کیلئے خلق کیا ہے یعنی اجزائے عالم کا باہمی ارتباط و تناسب بخت و اتفاق پر مبنی نہیں ہے،	غایت	<i>Design</i>	۳۵
یعنی پھیلاؤ، یہ مادہ کا وہ ختم ہو جسکی بنیاد وہ فضایا مکان کے کسی حصہ کو بھر لیتا ہو،	امتداد	<i>Extention</i>	۳۶
	ایگو۔ انا	<i>Ego</i>	۳۷
	فعلیت	<i>Efficacy</i>	۳۸
اس نقطے سے زیادہ تر خارج از دہس موجود و کو اُن مرد ہوتے ہیں،	کائن، وجود، ذات	<i>Entailty</i>	۳۹
	حقیقت		

	علت فاعلی	<i>Efficient Cause</i>	۴۰
صفات عرضیہ جو دخل ذات نہیں ہوتے	صفات ذاتیہ	<i>Essential qualities</i>	۴۱
صفات عرضیہ جو دخل ذات نہیں ہوتے	ذاتیات	<i>Essentials</i>	۴۲
واحد کے لئے ذاتی و عرضی			
	شکل	<i>Figure</i>	۴۳
	صورت	<i>Form</i>	۴۴
	جبر یہ	<i>Fatalists</i>	۴۵
	فلسفہ ادبی	<i>Teratophily</i>	۴۶
	علتہ غائی	<i>Final Cause</i>	۴۷
اصل میں اس سے ذہن کی وہ خاصیت	کن ریشیت	<i>Feat</i>	۴۸
مراد ہوتی ہے جو دو متخالف چیزوں میں سے			
ایک کے اختیار کے لئے تصفیہ کے وقت			
ہوتی ہے، خدا کے لئے جب مستعمل ہو تو			
مشیت یا امر کن کا لفظ موزون ہوتا ہے			
	بدعت	<i>Heterodoxy</i>	۴۹
	تباہی	<i>Heterogeneous</i>	۵۰
	متجانس	<i>Homogeneous</i>	۵۱
	بدیہی	<i>Heresy</i>	۵۲

جلی، خلقی	Instinctive	۵۳
ابدیت	Immortality	۵۴
استقراء	Induction	۵۵
حس چیر کا ایک دفعہ حواس علم چل ہو	Idea	۵۶
چکا ہو اس کو حافظہ کی مدد سے بلا و طر	Imagination	۵۷
حواس ذہن کے ساتھ مستحضر کرنا، یہی تصور	Inquisitive	۵۸
لیکن برکت نے اسکو وسیع ترین معنی میں پہنچا		۵۹
کیا ہو، جمیع جسی و ذہنی، حضاری و تنہائی		۶۰
تمام ادراکات داخل ہیں، یہ نقطہ تاریخ فلسفہ		
میں فلاطون سے لیکر آج تک نہایت مختلف		
و تنبا معنی میں مستعمل ہوا ہے،		
وہ جسی ادراکات رنگ، مزہ، سردی، گرمی	Impression	۵۹
و غیرہ) یا نفسی کیفیات غم و غصہ، نفرت و غیرہ	Intuitive	۶۰
جسکا براہ راست آلات حس سے ادراک ہو		
رہا ہو، یا بالذات نفس پر طاری ہوں،		
غیر مرئی	Intuitive	۶۱
یہ جسم یا مادہ کا ایک مریض کیا جاتا جو کسی	Impenetrability	۶۲
بنا پر مادہ کے ایک زائد ذرات یا اجزا ایک		
ہی وقت میں ایک ہی مکان میں نہیں آ سکتے		

۶۳	Impenetrable	عظیم التداخل	
۶۴	Impiety	زندقہ	
۶۵	Invel	عظیم الحکمت	
۶۶	Image	تمثال شبیہ	ارقسام کے خلاف کسی شے کا مستحکم اور آک
۶۷	Illusion	الباس	
۶۸	Immediate	بالذات	
۶۹	Infinite	نامتناہی	
۷۰	Independe	نامحدود	
۷۱	Incorruptible	عظیم الفساد	
۷۲	Inference	استنتاج	
۷۳	Immutable	عظیم التیفر	کنا چلنے کے مذہبی و عیالوجی کی اصطلاح ہو خدا کی ذات و صفات کیلئے استعمال ہوتی ہے
۷۴	Impenitence	نامتناہی الصفر	یہ اصل میں ریاضی کی اصطلاح ہے وہ کمیت مراد ہوتی ہے جو ہر محدود و متناہی کیلئے کم ہے
۷۵	Mind	ذہن	یہ لفظ بھی آٹھویں کی طرح نہایت وسیع و مختلف معانی میں مستعمل ہے یہاں تفسیر کے گنجائش میں
	Modes	حوالہ نمونہ احوال	بالعموم اس سے کسی شے کی موجودیت کے وہ حوال و خواص مراد ہوتے ہیں جو بدلنے رہتے ہیں اور قریب قریب احوال کے ہم معنی ہیں لیکن

صفات (Attributes) یا ذات			
سے پہلے تبائن کیونکہ انکی اولین شرط عدم تغیر ہے،			
	میکانیکی، بعد	Magnitude	۷۷
فلسفہ میں آلیت سے بالعموم وہ نظریہ ہوتا ہے جسکی رو سے خلق عالم کی کوئی ارادی علت غائی نہیں ہے، بلکہ تمام کائنات حرکات مادہ کی معمولی قوانین کے تحت ہر دیکھو صفحہ ۵۸ فٹ نوٹ کتاب ہذا	میکانیکی، آلی	Mechanical	۷۸
	اقل - قلیل	Minimum	۷۹
	اکثر - کثیر	Maximum	۸۰
مکسرہ سالمہ (ڈیم) کی طرح نا تجربی نہیں ہوتا بلکہ یہ کسی جسم کا وہ صغیر (صغیر جز ہے کہ اگر آگے اسکو توڑا یا تحلیل کیا جائے تو عنصری سالمات بیدا ہو جائیں گے، مثلاً پانی کے ایک مکسرہ کو تحلیل کرو تو آکسیجن، ہائیڈروجن کے سالمات نکل آئیں گے،	جو ہر فرد مکسرہ	Molecule	۸۱
دیکھو فٹ نوٹ صفحہ	مانویت	Manichaeism	۸۲
	سلبی	Negative	۸۳

۸۳	<i>Notion</i>	درک یا تعلق	ایسی شے کا علم جسکی ذہن میں کوئی مشبہ یا تمثال نہ قائم ہو سکے مثلاً زمانہ کہ اس کا کوئی تصور نہیں ہو سکتا لیکن پھر بھی ایک طرح کا درک حاصل ہو، دیکھو صفحہ ۸۹
۸۵	<i>Necessity</i>	دو جوب، ضرورت	مقابلہ نحت و اتفاق
۸۶	<i>Natural Philosophy</i>	فلسفہ طبعی	
۸۷	<i>Natural bodies</i>	اجسام طبعی	
۸۸	<i>Natural inclinations</i>	میلانات طبعی	
۸۹	<i>Noumena</i>	ذوات، اعیان	تمام عوارض حسیہ سے قطع نظر کر کے کچھ چیز کی نفس، ماہیت یا ذات کما ہی کیلئے ذات یا عین کے سوا کوئی موزون تر لفظ نہیں ملتا ہویت بھی کہیں کہیں استعمال ہو سکتا ہے،
۹۰	<i>Objective</i>	خارجی	
۹۱	<i>Co Outres</i>	خارجیت	
۹۲	<i>Occasion</i>	سبب باعث	ٹھنڈے پانی کو گرم کر کے اس میں ہاتھ ڈالو تو پہلے سے مختلف ایک احساس پیدا ہو گا جسکو حرارت کہا جاتا ہے پھر مجاہد جاتا ہے کہ اس احساس حرارت کی علت خود پانی کی ذرہ پراکٹھ ہے لیکن فلاسفہ کا ایک ذریعہ کہتا ہے کہ نہیں حرارت

پانی میں یہ نئی کیفیت پیدا ہوتی ہے تو اس کے
مقابل میں خدا نفس میں بھی ایک تغیر پیدا
کر دیتا ہو، یعنی احساس حرارت کی حقیقی علت
خدا ہو باقی پانی کا بغیر خدا کے فعل کیلئے
محض ایک باعث پڑتا ہے اسی طرح مادہ
کے بغیر کے مقابل میں خدا نفس یا روح
میں ایک تغیر پیدا کر دیا کرتا ہے، یا یوں سمجھو
کہ مادی تغیر خدا کے فعل کیلئے محض ایک
محرك کی حیثیت رکھتا ہے، اس اصطلاح کے
لئے ہم کو باعث یا سبب تغیر لازم
سے بہتر کوئی نقطہ نہیں ملتا (دیکھو صفحہ ۲۸ نوٹ
نوٹ ۱۱) اس لئے کہ ابھی مذہب اسی کے
قریب قریب ہے،

عالم الغیبی ہمہ بینی	Omniscience	۹۳
ہمہ جانی	Omnipresence	۹۴
ہمہ توانی قدرت مطلقہ	Omnipotence	۹۵
جزئی	Particular	۹۶
تثقل کا مقابل، یعنی احساس جزئیات	Perception	۹۷
	Property	۹۸

ذرات مادی	Particles	۹۹
ایجابی	Positive	۱۰۰
مبادی ہول	Principles	۱۰۱
یہ اصطلاح ذوات و اعیان کے مقابل مفہوم کے لئے مستعمل ہے،	Phenomena	۱۰۲
منطق کی اصطلاح	Premise	۱۰۳
مقدمہ		
کے لئے مکان	Place	۱۰۴
حیز		
عام خیال کے خلاف کوئی بات	Paradoxes	۱۰۵
مستبعد، متبعات		
قریباً اقسام <i>Impressions</i> کا ہم	Presentation	۱۰۶
احضار		
معنی ہے جسکی تشریح اوپر گذر چکی ہے		
کیفیت	Quality	۱۰۷
کیس	Quantity	۱۰۸
عینیت، یا ہوت	Quedity	۱۰۹
دریسی اصطلاح ہے ذات یا مایہ نشی مقصود ہوتی		
حقیقت	Reality	۱۱۰
استحضار	Representation	۱۱۱
استحضار زیادہ مناسب ہے جسکی طرف ہمارا ذہن		
بلع کتاب کے بعد کیا ہے کہیں کہیں نمائندگی استل		
کر دیا ہو اور کہیں کسی اور طرح سے مطلب ادا		
کر دیا ہو احضار کے خلاف اسکا معہوم کسی جسی		
یا ذہنی کیفیت کا حافظ کی وساطت سے اعادہ ہے		

۱۱۲	Reason	عقل	پہلے ترین معنوں میں اس سے ذہن کی وہ قوت مراد ہوتی ہے جس کا کام استنباط و امتحان ہے اور جو انسان کے ساتھ مخصوص خیال کی جاتی ہے
۱۱۳	Relative	اضافی۔ اعتباری	
۱۱۴	Reaction	رد عمل	خارجی یا داخلی تاثر کے جواب میں عضوی جسم (جامد) میں جو حرکت پیدا ہوتی ہے وہ رد عمل ہے مثلاً جھوٹی موٹی کا دھڑکتا چھوڑنے سے پھر وہ ہو جاتا ہے، چھونا خارجی تاثر ہے اور اس کی تردید رد عمل ہے
۱۱۵	Resistance	مذاہمت	مادہ کا ایک خاصہ ہے، نیز اس احساس کو بھی کہتے ہیں، جو کسی عضوی حرکت کی روک یا مزاحمت سے پیدا ہوتا ہے
۱۱۶	Deception	رتیاسیت، تینیک	
	Soul	نفس	
۱۱۸	Spirit	روح	
۱۱۹	Simple	بسیط۔ معرود	
۱۲۰	Spontaneous	اضطرابی	قریب قریب جلی کا ہم مفہوم ہے
۱۲۱	Subservant	میں۔ تبعی	

<p>دونوں سے مراد وہ نامعلوم و نامحسوس شے ہے، جسکے ساتھ محسوس و معلوم اعراض و صفات قائم خیال کئے جاتے ہیں، مثلاً جسکے ساتھ امتداد و شکل وغیرہ قائم ہے وہ محل یا جوہر مادی ہے اور جس کے ساتھ ارادہ شعور وغیرہ قائم ہے، وہ محسوس یا جوہر روحی ہے</p>	<p>جوہر { محل</p>	<p>Substance Substratum</p>	<p>۱۲۲</p>
<p>دیکھو صفحہ ۷۶</p>	<p>صفات ثانوی ذہنی درسیت</p>	<p>Secondary qualities Subjective Scholasticism</p>	<p>۱۲۳ ۱۲۴ ۱۲۵</p>
<p>دیکھو فٹ نوٹ صفحہ ۱۸</p> <p>مابعد الطبیعیات یا الہیات بریکے کو پڑھتے وقت یہ بات پیش نظر رکھنی چاہئے کہ کسی شے اور اسکی علامت میں علم و معلول کا سا کوئی لزومی علاقہ نہیں ہوتا (دیکھو فٹ نوٹ صفحہ ۷۷)</p>	<p>حکمت نظری علم عالی علامہ</p>	<p>Speculative Science Sublime Learning Signs</p>	<p>۱۲۶ ۱۲۷ ۱۲۸</p>
<p>یہ مادہ کا رہی خلاصہ ہے جسکو اور پر عدم تداخل یا عدم تداخل یا عدم نفوذ سے تعبیر کیا گیا ہے</p>	<p>صلابت</p>	<p>Solidity</p>	<p>۱۲۸</p>

۱۲۹	System of beings	نظام موجودات	
۱۳۰	Sameness	ہویت	
۱۳۱	Theory of vision	نظریہ رؤیت	
۱۳۲	Time	زمان	
۱۳۳	Transcendental	ما فوقی	اس سے بالعموم وہ فوق العقل والا دراک ایشیام راہوتی ہیں جو تجربہ اور مشاہدہ کے دسترس سے باہر ہیں، دیکھو فٹ فوٹ صفحہ ۱۱۱
۱۳۴	Transubstantiation	استحالیہ جوہری	
۱۳۵	Three Demensions	البعاد ثلاثہ	یعنی طول، عرض اور عمق
۱۳۶	Understanding	فہم	عقل (Reason) و فہم میں فرق یہ ہے کہ بالعموم اول الذکر سے مراد وہ ذہنی قوت ہوتی ہے جس سے فلسفہ یا علوم قیاسی کا تعلق ہوتا ہے اور ثانی الذکر سے وہ قوت جو علوم استقرائیہ و تجربیہ (سائنس) کا مبدع ہے
۱۳۷	Unthinking Substance	بے ذہن جوہر	یعنی مادہ
۱۳۸	Unsettled	غیر مستند	روح کی صفت ہے،
۱۳۹	Vertue	فضیلت	اس کو علم الاخلاق کی اصطلاح سمجھنا چاہئے اسکا مقابل لفظ رذیلیت (Vice) ہے،
۱۴۰	Wisdom	حکمت	خدا کیلئے جیسے نقطہ عقل ہو تو اسکا ترجمہ حکمت منہا ہوتا ہے